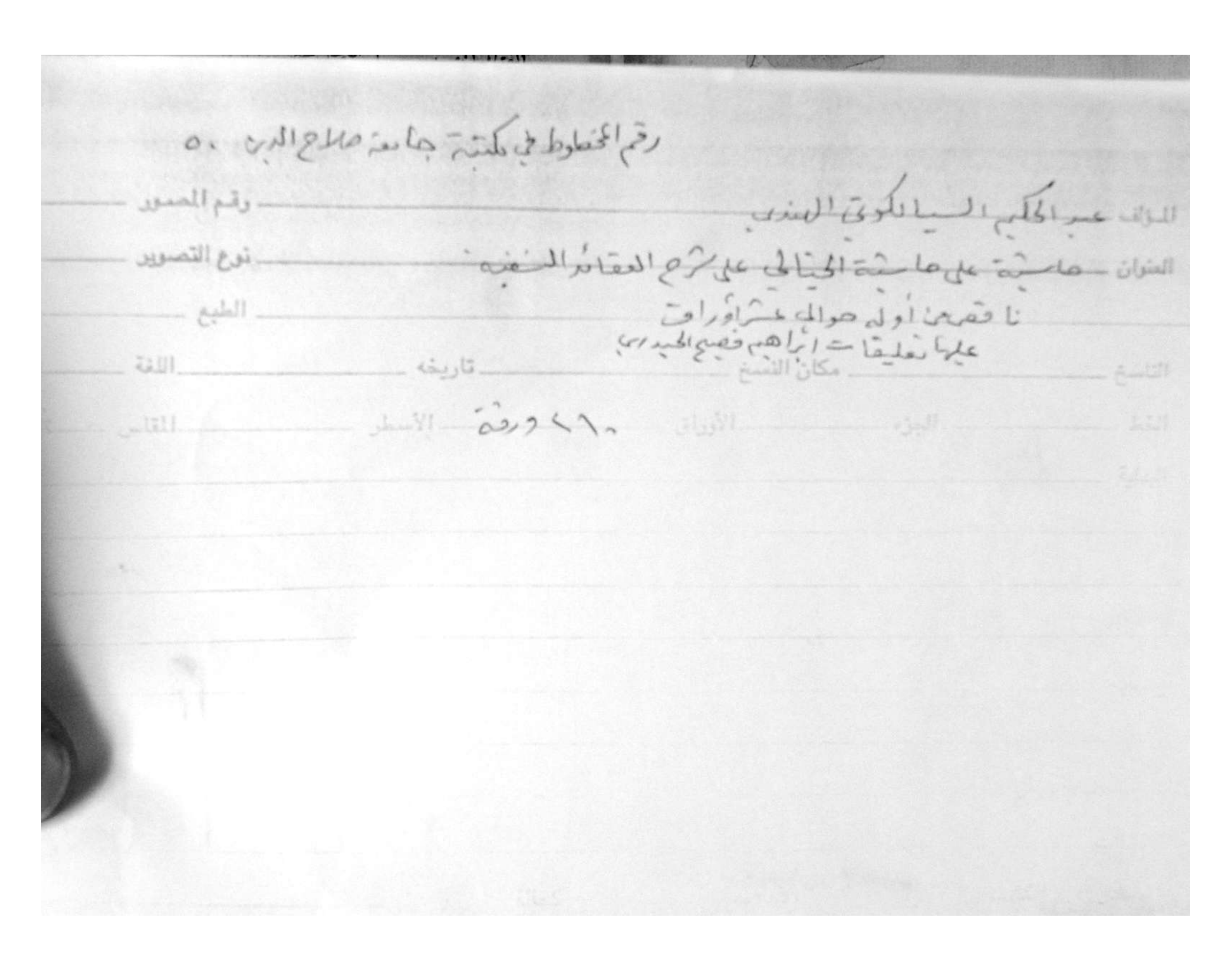


رقم المخطوط في مكتبة جامعة صلاح الدين ٥٠

المؤلف: عبد الحكيم السيالكوتي الهندي — رقم المصور:

العنوان: حاشية على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية — نوع التصوير:

الطبع:

ناقص من أوله حوالي عشر أوراق

عليها تعليقات إبراهيم فصيح الحيدري

الناسخ: — مكان النسخ: — تاريخه: — اللغة:

الخط: — الجزء: — الأوراق: ٢٦٠ ورقة — الأسطر: — المقاس:

البداية:

جملتها ذلك البعض لبعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من
الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية
العقائد لنفسها يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام
فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام
اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله
ان الكلام اساس العقائد لانه اساس للكتاب الذي هو اساس العقائد واساس
الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها
اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتمالها
الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن الاعتراض
الاول بان حقيقة الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على
المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادي تلك
المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك
المسائل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع
الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على
ثبوت الواجب ومحمد صلى الله عليه وسلم ورسالته وكلامه على ما سيجيء واما على مباديها فانما
هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها
تحكم وكذا جعله اساس اساسها باعتبار مباحث النظر لا جزء منه على ان توقف
الكتاب على مباحث النظر نظر قال ولو سلم الخ اي ولو سلم الحصر المذكور فنقول
الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث هي للاعتقاد تتوقف على الكتاب
والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد
على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر

٧ يستلزم ان تكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقائد لان مباحث النظر منهما صح
على انه تعارضها احد

في صح

منه هذه القرينة ترشيح المدح بمجرد الاولى اه

لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت
الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه
المنع بهذا الطريق بعض الموجه لم لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا
فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه
خارج عن طوق البشر واما كونه من الله تعالى فموقوف على ثبوت انه موجود
قادر مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع
المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس
ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع
المقدمة الثانية اعني والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما يتوقف
عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية
لتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على
بعض اخر منه ولئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد
والكتاب اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس
العقائد من حيث هو اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من اي جهة
كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراده
بقوله فليتامل قوله ففي هذه القرينة الخ تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد
بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه تحقق مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم
الشرايع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا
مبنى للاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى اولا وبالذات لاستنباطها منهما
وكون الكلام مبنى لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة
للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس عقايد الاسلام قال الفاضل

المدقق

اعلم ان لعبد الله الغريب
تعليقات في هذا الكتاب
كلها غلط فانظر وافهم
السيد فيصل الحيدري

على شئ آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة
المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد تعقيبا شيئا آخر لكنا على
ما قال الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد
التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بحمد الله ولم يورد بعده
شيئا آخر اذ لا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد
بعد التسمية لا بذكر بعدها شئ آخر بل على انه اذا ذكر الحمد يجعل التسمية على ما
يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد
دون امر آخر بل في ذكرهما قال الحشي المحقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن
بالتسمية لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن
في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة
بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية وما بعد الى آخر السورة
مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب تيمن التسمية بالتحميد في الكلام
المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل
واحد من النكات مستقل فان التعقيب الذي هو اسلوب الكتاب المجيد مما
انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديث الابتداء ولا
حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية والثاني تاخير
التحميد عن التسمية والثالث جمع التحميد والتسمية ففي الاول عمل بما شاع وفي الثاني
اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر ان ليس
ترك التحميد بعد التسمية على ما فعل بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد
على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري
بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع في كتب رسول الله صلى الله

وربما يتوهم من تعارضهما عند فرع اما لحمل الابتداء على العرف الممتد او لحمل احدهما على الحقيقة والاخر على الاضافي كما هو المشهور حاشيه

عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح مسلم انما بداء بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبداء فيه بالحمد لله فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله [illegible] وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في كتاب صلى الله عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلى الله عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الجلبي على هذا التوجيه بانه يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يودي مؤداه والا لم يكن المبتدى باحمد الله ونحوه مبتدأ بالحمد لله ممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان تحمل كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المامور به في الحديثين هو الابتداء بهما فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المامور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب اولا فلا نسلم ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالبيان ممتنع فلذا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء المذكور بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم الخ وجه التعارض ان البدء والابتداء معناه التصدير ومعنى بدئت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور بعد واقع موقع المفعول به وحوله لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت بالاخر قوله لم يمنع فرع الخ يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين

التحمل ٣

الوخ

ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا تنكر ان الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بآخر حاشيه

العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور
متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما او هذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي
وقد يتحقق في ضمن الاضافي فلا حاجة الى ما قاله الفاضل الجلبي وان المراد بعموم حمل الابتداء
الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي
اذ المناسب ح ان يقول انما يحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الاخر على العرفي
او الاضافي قوله او يحمل احدهما الخ المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة
الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي
والاضافي فلا يرد ما قيل انه يكون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ
الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور
لا ينافي ان يكون بعض اجزائه متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن
بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سوره
ابلغ من بعض قوله ولك ان تجعل الخ يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين
الابتداء الحقيقي والباء في قوله ببسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو
باء الاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة
التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولا اضافي اذ انه يمكن الاستعانة في امر
بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل
بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد والبسملة جزءا من المبتدأ اذ لا
يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك
ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التادب باسم الله تعالى لجعله آلة
لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف كون اسم الله آلة ليس
الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد [illegible] الاستعانة

هذا اشارة الى دفع الاعتراض الوارد على كون الباء للاستعانة التي تدخل على الآلة لان الباء التي لا يوجد الفعل الا بها فيلزم ان لا يوجد الفعل بدون ذكر اسم الله مع انه ثابت ومعلوم وجود الفعل وتحققه بدون الاتيان باسمه فدفع هذا الاعتراض بقوله وتقريره انه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل يعني حاصل الجواب ان المؤمن لا يعتقد ان فعله لا يجيء معتدا به في الشرع حتى يصدر بذكر الله تعالى فجعل فعله بدون الاسم كلا فعل ولم يكن شرعا معتدا به ... تامل عبد الله الغريب

وانما قال ويمكن ان يلتزم ذلك لان كون الباء للاستعانة لا يستلزم ان لا يكون البسملة والتحميد جزءا بل يستلزم كون مدخول الباء آلة وهو يستلزم عدم الجزئية فيكون استلزام كون الباء للاستعانة عدم الجزئية بالواسطة فلذا قال ما قال تدبر ع غريب

او عدم الجزئية البسملة والتحميد منه للكاتب ع

٢ رجب ٣٥

او ملابسة ولا يخفى ان الملابسة ثم وقوع الابتداء بالاشياء عادة بالجزئية وبذكره قبلا الابتداء بلا فصل
يجي زاد جلى

الى انه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية
من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام فى ان الابتداء مستعينا بامرينا فى
~~الابتداء مستعينا بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول اللازم~~
~~ان الابتداء بشيء باستعانة التسمية يوجد فى آن التلفظ~~ بامر اخر وان لم يكن بين
الاستعانتين تنافيا وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد
فى آن التلفظ بهما فان الاستعانة بهما تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا
الحال فى الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل
بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى اخره ولو كان الاستعانة فى آن
التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذى شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها
لعدم وجود التلفظ وقت الشروع فى ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير
الملابسة على ما لا يخفى دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل
الاستعانة بالالات الصناعية من حيث ينقطع الاستعانة بها عند
تركها واجاب المحشى المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون
المبتدئ كانه قطع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل شيء بين الابتداء وذكرهما **قوله** او
للملابسة الخ اى يجوز ان يكون البارى فى الحدثين للملابسة والابتداء محمول فى
كليهما على الحقيقى فيكون المعنى كل امر ذى بال لم يبتدأ متلبسا باسم الله وحده يكون
كذا يكون اجذم واقطع اى لم يبتدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص اخذ ذلك
الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع **قوله** ولا يخفى ان الملابسة
الخ دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس
بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا ممتنع فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون
متلبسا بالتحميد ولو عكس لم يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها

وان لم
ان الابتداء مستعينا بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول اللازم ان الابتداء بشيء باستعانة التسمية لا يوجد فى آن التلفظ
صح

فائدة التعبير بقوله او ... ان متلبسا يجوز ان يقع حالا من الفاعل والمفعول كذا افيد الكاتب

كما سبق اليه الاشارة بقول المحشى
فلو ابتدأ حين ذكر التحميد التلبس به اذ لا يتحقق الابتداء بدون الذكر ربما
حظر التعقيب

الملاصقة

ان يجعل احدهما جزء ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما جميعا

الملاصقة والاتصال فهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون
ذلك الشيء جزءا لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون
تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا من الكتاب ويذكر التسمية قبل
الحمد ملاصقا بها بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدي بهما
اما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر
بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءا منه واما بالتسمية فلكونه مذكورا اوله بلا توسط
زمان وعلم رد المحشي بقوله آن الابتداء آن التلبس بهما آن المصاحبة والمقارنة
بهما حتى يرد عليه آن كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان
واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالاخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما
في آن واحد قال المحشي المدقق فيه ان يكون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال
محل بحث مع ان الظاهر المقصود من الحديث على تقدير الملابسة ملابسة المبتدي او
المبتدى بهما الا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي
في شرح الالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل
الى مفعولها الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب به زيد جعل كانه
ملتصق بزيد والآخر الباء التي يدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد
مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فادخلوا الباء ليعلموا
ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق
على المنع من التصرف بوجه من غير المباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة يستعمل بمعنى
الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في
امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة
يستدعي صدور الفعل من فاعل الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمعموله حال

تركيب المتوحد بجلال ذاته او الكلام ان الباء صلة التوحد يقال توحد بذاته اى تفرد به والمعنى ان المتوحد
بجلال الذات عديم الشريك المنفرد بجلال الذات

تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يابى عن وقوع الابتداء بالمجرور على
وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدى غير منافٍ كما علمت فى امسكت بزيد ان المجرور فيه عين
الممسوك والجزئية من الابتداء غير متحقق لانه واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر الخ ففيه
قد علمت ان المراد ان تلبس المبتدى بالمجرور انما ان تلبس الابتداء مع ان المبتدى
والمبتدى ملابس بالابتداء فالابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما
ذكره المحشى انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية اما اذا احمل ملابسة التبرك
بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزء كما لا يخفى ثم اعلم ان حديث الملابسة
انما يجرى فيما اذا كان المبتدى ما يمكن ان يكون احدهما جزء منه ولا يجرى فى نحو
الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء
على الملابسة اعنى التلبس باسم الله فى تمام التصنيف ففيه ان المحشى لم يعين جزئية
التسمية بل اوجب ان لا يجعل جزء لئلا يفوت التعقيب لجمع عليه على ان استلزام
الجزئية للفوت المذكور بمحل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا
مدخل فى هذا للجزئية والخروج عنه قال المحشى المدقق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان
الابتداء وقع حال كون المبتدى بحيث كان اوقع الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء
لاتصاله بزمانه ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشئ الخ يابى عن هذا التوجيه فانه
يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس
هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان
التلبس بهما الان ان الابتداء الذى هو بحسبان التلبس بالتحميد ملاصق للان الذى
هو ان التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء وهو
الزمان المركب من ذينك الانين هو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله
يعم الخ يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظاهر ان الباء صلة التوحيد الخ يعنى ان الباء

قوله يابى الخ فانه قوله بدونه
فصل يدل على ان المراد بالملابسة
هو الاتصال لا المصاحبة فيعين الحمل

فقوله

او الذات الجليلة معنى انه حصول صورة وبجمله
الا يكون للملابسة فح جاء

فى قوله بجلال ذاته التى للايصال معنى التوحيد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان
الباء للظرفية كما يشعر به عبارة المحشى او للالصاق ماخوذة من وصلت الشئ اذا
ربطته باخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة لان
معنى التوحيد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد به شيء
اى استقل وتفرد به فمعنى المتوحد بجلال الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم
شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع وان امكن
اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد معنى الكمال ولا عدم مدخل الغير
فى ثبوت الجهى لوحدة للذات بل بمجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما قوله او الذات
الجليلة الخ اى يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما فى حصول
الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب
وذوات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية انتهى قال بعض الافاضل هذا الى دانما يتم
لو كان المراد بالذات فى قوله او الذات الجليلة الماهية اما لو كان المراد بها ما يقابل
الصفة اعنى الماهية المشخصة القائمة بذاتها فلا اذ لا معنى لوصفه تعالى بالتوحد
فيه اذ كل احد منفرد بذاته المشخصة فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية وتم
الرد قوله ويحتمل ان تكون الخ اى يكون للملابسة فاعلا للفعل بمدخول الباء
حال قيامه بها لا لايصال اليه فالجار والمجرور ظرف مستقر حال من ضمير المتوحد
فمعنى المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات وبما
ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس
فاعله بها انه على الاول ظرف لغو وعلى الثانى ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين
واندفع ما قال الفاضل المحشى من انه بقى ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة
ينبغى ان تكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحيد او لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة

[Marginalia:]
وهو جعل التنفعل للصورة او التلبس مع اعتبار التقيد وفيها التكلف
بوقوعه الباء صلة فاقصد قطع عن
لا انه قال عنه التصريح بلاه الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات للطيفة
لا انه لا شئ فى تفرد الماهية المشخصة القائمة بذواتها بل النزاع فى الماهية المطلقة الكلية فاذا اريد الماهية المشخصة فلا يتم الرد فافهم
متعلقة بظاهر المؤخر منه
والا فلا يحسن ولا يتقل فلا فائدة فلانه مغاير بسبب اللفظ ودلالة مغاير مع اتحاد المعنى

في صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع صانع كقولهم تحجّر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكوّن والتولّد
واما للتكلف ولا احتمال في شانه تعالى حمله على الكمال كما تقرر في المتكبر منه ١٨

قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم
النحو والمناسب هٰهنا هو معنى الالصاق ومعنى الظرفية وظهر ان معنى الملابسة من قبيل
معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك مغايرا للالصاق قوله في التوحد الخ اي حين اذا كان الباء
للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ فصيغة التفعل اعني
التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل
من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال
في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون بعد الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله
تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته
ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف الخ اي واما ان يكون صيغة
التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم تورع فلان اي اختاره على كلفة ومشقة لا
على طبع وهذا ممتنع في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال لما ان الفعل الذي
يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى
اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من
فروع التكلف ولذا لم يعده ارباب اللغة وانما قابله هٰهنا لان فيه خصوصية زائدة
ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى التفعل
وهو بلا عمل ومدخل من الغير
حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الغرضية ان
الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال
الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو التغليب في الاستعمال
على ما ذكره الشيخ الرضي في شرح الشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر
هٰهنا معها خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف
بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قاله المحشي

اي اعتبار خصوصية كونه بدون صنع [illegible]

قوله ومعنى [illegible] ان الباء للملابسة لابد لاختياره
بخلاف الباء الالصاقية اذ لا يحتاج الى نكتة لانها اذا كان
نعم يمكن ان معنى [illegible] عن التعدي بالباء
[illegible] دون الاستقلال كما ذكره المحشي وهذا
لا يحصل الا بها [illegible] اذا كانت للملابسة بكلمة
معناه الاتصاف بالوحدة [illegible] وهذا
يحصل بمجرده فلا بد لاختيار صيغة التفعل
من نكتة [illegible] هنا كونه للصيرورة او التكلف
[illegible] استعماله في حق [illegible]
[illegible]
فان قيل يمكن استنباط هذه النكتة في الحقيقة
[illegible]
حق [illegible] ليس بممتنع فلا يحتاج الى الاعتبار
[illegible] قوله [illegible] الحكيم
[illegible] الواحد اشارة
الى ان اتصافه من ذاته وليس من قبل
للغير فيه [illegible] عبد الله [illegible]

المدقق

بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية
او الكاملة مع ملابسة جلال الذات

المدقق فيه ان يكون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث **قوله** فمعنى المتوحد الخ اي على
تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون والاتصاف
فمعنى المتوحد الخ المتصف بالوحدة التي منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير
ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات
والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال
يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية
وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات
مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال
عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلبي
في توجيهه ان معنى قوله الخ اي حين اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة
فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع
او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل
في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب
التجوز عنها بان يحمل على الكمال كما في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال
بدون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف فظاهر
واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون بطريق
الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة
لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة
والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى
التوحد بجلال الذات على تقدير ان تكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية
الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته

او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير
ان تكون للملابسة اقول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما أولا فلانه لا وجه لظهور
كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على
على الكمال واما ثانيا فلان قوله بأي معنى اراه كما لا يخفى على ذوي الفطانة ان المناسب
ان يقول صيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع
تقوينه بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا
اذ يكفي حينئذ ان يقول صيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل يخل على هذا التقدير
لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصرة في الصيرورة بدون صنع وفي
التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع ايضا كما ان اخرايضا فتقييده بقوله بدون
صنع مع تاييده ادل دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على الصيرورة
بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع على اسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة
بين الصيرورة والكمال حتى تحمل في شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان
قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان تكون الباء صلة
يكون ما سبق من قوله بمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات
او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك
التقدير تكلف بارد في غاية البرودة ثم قال واما حملها مجازا على الكون المطلق فهو
وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى على ان حملها مجازا على الكون المطلق ليس
باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعاني فتكون حقيقة قاصرة وليت شعري
ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤديهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على
الكون المطلق المتصف بالوحدة الكاملة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشاها
ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات

ولا يكون

يعلم به التامل ان المجاز ابلغ ويحمل لوجه آخر وهو انه اذا اريد الكمال يفيد الوحدة في الذات والصفات بخلاف حمله على الكون المطلق لانه يفيد الوحدة الذاتية بحسب الظاهر لا الوصفية كذا افيد

ساطع حججه اه الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا اعظم من آية سائر الانبياء ويجوز ان يكون لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فساطع حججه من جميل اخلاق ثياب

ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بهما بل الحمل على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة
القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تامل قوله الاولى
كون الضمير الخ اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون راجعا
الى الله تعالى او الى النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع
الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى الموصوف فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان
اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع
حجج الله تعالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجج انما تقال باعتبار الغلبة على
الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق وعلى ما
تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجج الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا
بساطع من بين جميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول
اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث
قال ليفيد ان اية لنبينا ولم يقل ايات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه
السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد
التمدح بان نبينا عليه السلام مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى
من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج التي ظهرت
على يديه بل لا تمدح فيه اذ سائر الانبياء مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم اذ حججهم
متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذا فرع المحشي على تقدير كون الضمير
لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من جميل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل
انه على تقدير ان يكون الضمير لله افادت اية نبينا اعظم من ايات سائر
الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال
هذه البراهين في السطوع والظهور انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق

كما هو اكثري فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع
الحجج يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار
اى بالنسبة الى كلها نعم لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن
قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان ايت نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء
بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة واحدة كل واحد من
الانبياء بان تكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي اخر فردا وهكذا فكانه
قال بساطع جميع حجج الله تعالى التي اكرم بها الانبياء وليس المراد كل واحد واحد
من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك لئلا يلزم انحصار المعنى المؤيد
بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه وح لا يفيد سطوع جميع
حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله
فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على
سطوع جميع حججه اقول للمحشي انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة
وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد
من حجج الله التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته ح لسطوع جميع حجج نبينا فلا
يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل
لا تحجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر
الانبياء يدل على ذلك قوله ليفيد ان ايته الخ بافراد لفظ الاية وما نقل من الحاشية
على قوله فساطع حججه الخ انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه
ح لو لم يكن من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه
على سائر الانبياء على ما قررنا فتامل قوله اما على توهم الخ الفرق بين توهم
اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم

لعل وجه التأمل انه يفيد التمدح لانه يجوز ان يكون الحجة الساطعة لنبينا افضل من الحجة الساطعة لسائر الانبياء وهذا كذا افيد

بطريق تعويض الواو منها بعد الحذف على انه لا مانع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اواخر فن المعاني قوله قواعد عقايد الاسلام اه القواعد جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها وبها يتوقف على المسائل الكلامية خيالي

بواسطة اعتبار نيابتها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد السند قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر الشيخ الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون **قوله** بطريق تعويض الخ متعلق بالتقدير فلا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما العطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية كما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد وبالصلاة يدل على التعظيم واما العطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتاليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول لقول المفهوم من السياق **قوله** كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بأما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام ولو وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز **قوله** القواعد جمع قاعدة الخ يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات **قوله** لان العقائد الخ حاصله ان العقايد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كمسئلة الحشر واحوال

الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع فيجب ان تؤخذ جميع تلك العقائد من
الكتاب والسنة ليعتقد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية
الصرفة التي لا تصلح للاعتقاد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم بالامور التي يجب
تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتقاد موقوفة على الكتاب والسنة
اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون
الواجب موجودا وقادرا ومريدا وعالما ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم يثبت
كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة
اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد من
الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساس لنفسه اذ لا يتوقف
الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان
اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها
اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل
الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها تتوقف
على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء
هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله
وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من
حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى
فما ذكره اولا ابطل للتوجيه المذكور لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية
الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا
على المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا
له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان تكون بعض العقائد اساسا للجميع ومن

جملتها

الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد ادلتها التفصيلية وهي يتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والادلة جزء منه على ما هو

الموقف وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فح يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين **قوله** ويمكن ان يقال الخ يعني المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختارها المتاخرون فيكون اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا انما هو عوارض المبادي لا لانفسها فاعلى العلوم ما يتبين فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق على من الالهي ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره في الحواشي العضدية **قوله** بناء على ان مباحث الخ الاولى ان يقال بناء على ان مباحث تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح ونرجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد

وحاصل اعتراض الفاضل الموقف ان الضمير الدال على الحصر تدل على ان الفقرة الاولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان ذلك الاختصاص على سبيل الادعاء وعدم تناولها للكتاب والسنة ولو فرض كان الفقرة الثانية مختصة به ايضا من غير فرق فلا يناسب ملاحظة الترقي فيها واجاب المحقق العضدي بقوله ولا يخفى الخ وخلاصة الجواب انه انما يتجه ما اورده الفاضل اذا كان الاخبار مقدما على العطف واما اذا كان الاخبار مؤخرا كما في عبارة الشارح رحمه الله فلا ورود اذ مفاد الاخبار عن اشياء اذا اعتبر بعد العطف يكون الحكم لمجموعها لا لكل واحد واحد واذا اعتبر قبل العطف يكون الحكم لكل واحد واحد فحق للعذر تبين عدم ورود ما اورد على المحشي رحمه الله كاتبه صبغة الله

مع ان الضمير الدال على الحصر ... الاساسية لجانب الكلام فافهم كاتبه

في المبين في مباحث النظر المقررة

هو علم التوحيد والصفات او علم يبحث فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يكون يراد المعنى اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام
بكونه اشهر المنزع عنها هو الذكر او اشارة الى فائدة من فوائده والتفهيم ما اشتمل عليه فلا حاجة الى ذكر علم المفهوم
اضافة التفهيم اليه والتطلب الى المتعلقة الى الوسم قوله يخص العلم والادلة لهما متحدان بالذات ومختلفان

عليها مخافة الاطناب **قوله** اعلم يعرف فيها الخ اى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث حتى يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم يتعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب

باعتبار ان الشريعة من حيث انها يطاع بها دينة ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة حنبلي

قوله فنسبة الوسم الخ حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض ينشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقال الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم به يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي فدفع المحشي بقوله فنسبة الوسم الخ يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع ان كلا منهما علم له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم بعمر **قوله** اشارة الخ اشارة الى ان هو له فوائد كثيرة كما ذكره في شرح المواقف **قوله** فان الشريعة الخ اى الاحكام التي شرع الله لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها يطاع لها دين يقال دان اى ذل له واطاع ومن حيث انها تملى وتكتب ملة يقال امللت الكتاب وامليته اى كتبته وفي اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفي تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل **قوله** والاملال الخ نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال

كيف

دار السلام اى الجنة سميت بها لسلامة اهلها عن كل الم وآفة ولان تحية اهل الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم ولان السلام اسم من اسمائه تعالى اضيفت تعالى تشريفا ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم ظاهر قوله طاوياً كشح المقال الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاحتراز عن الاطالة قوله اطناب والاخلال اى بالجمع بحيث عنها بد لا من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع

كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص **قوله** سميت الخ يعنى ان دار السلام مركب اضافى سميت الجنة به اما لان اهلها سالمون عن الآفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لانه اسم من اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة **قوله** ومعنى هذا الخ اى منه فى المبدأ وبه اى فى المعاد السلامة او معناه ذو السلامة عن جميع النقايص **قوله** فوجه تخصيص الخ يعنى اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم اخر ظاهر لان معنى الاسم هو المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة **قوله** كناية الخ لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان تكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه فى نفسه المقال بما له كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمال واحد **قوله** ولما تعدد الخ نقل عنه هذا جواب عن سوال وهو ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الخ حاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه **قوله** بان الجملة الثانية الخ يعنى ان الجملة الثانية وهى قوله ونعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت للانشاء والجملة الاولى اعنى وهو حسبى جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير

منه اجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدء محذوف قوله وهو حسبى ونعم الوكيل رد لما ذكر فى بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا يعطف على الاولى وكذا على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبه لانه خبر ايضا خ٢

قوله ويرد عليه بان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظ ر ه ايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدء في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى ثم قال ويجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب

جائز للمامور واما على تقدير تاويله بيحسبني فلانه وان حصل المناسبة بينهما
بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير
ايضا قوله ويرد عليه الخ يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة
في محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس
الامر وهو ظ قال بعض الافاضل ينقل الكلام ح الى عطفه على قوله والله الهادي
فان جعل ذلك الانشاء المدح ينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله
انشاء الشرح له بعيد جدا اقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت
حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين
وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد عدل
الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله وايضا يجوز الخ يعني
عطف القصة على ما بينه السيد السند قدس سره نقلا عن صاحب الكشاف ان
يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض اخر لمناسبة بين الغرضين
فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية
فعلى هذا الشرط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف
عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة
عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر
الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل
ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب
بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا
لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشرط العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل
وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين

فان قيل ان الجملة الاسمية لا يدل على الدوام مطلقا نحو زيد قائم او قاعد او ذهب وتكلم وغير ذلك وبعد التتبع لا يدل على ثبوت الخبر لزيد على الدوام مع انه جملة اسمية فعلم من هذا ان الجملة الاسمية لا يدل عليه مطلقا كما هو المشهور قلت ليس المراد انها يدل على الدوام مطلقا من حيث انه جملة اسمية بل يدل بحسب المقام من الفعلية فالعدول الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام كذا حققه ابو القاسم السمرقندي على المطول والشيخ عبد القاهر في المقاصد فارجع اليه ان شئت

لانه معطوف على تقدير ... وهو فيه فيلزم المحذور ... منه

على

حيث قال بعد القول بجنسه ودقته لكن يشترط اتفاق الجملتين خبرا وانشاء والاسلم صلحة ما ذكره من المثال ولهذا قال الشارح كذا وكذا وقال صاحب المفتاح كذا وكذا انتهى فلو كان عند صاحب التلخيص جملة عطف القصة آية على آية ... بتاويل ايات الكريمة فارجع الى المطول في بحث الفصل والوصل ترى ما فيه فلا يتم جواب المحشي من قبله تدبر ه منه

على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو مأويهم جهنم وبئس المهاد **قوله** ورده بعض الفضلاء اه رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع وهو حسبي بان يقدر المبتدا في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي ونعم الوكيل هو فيكون المخصوص المؤخر مبتدا على مذهب من يجعله مبتدا وانما لم يتعرض السيد السند قدس سره لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدا محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدا الواو لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح له بل يصير للاخبار بالمدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل **قوله** ثم قال ايضا يجوز الخ يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح انه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن لم يحل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب

ويرد عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيها الا بتاويل بعيد
ما يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم
وما جهله ويرد عليه انه يجوز ان يكون الواو فيه من المحكي بتقدير المبتدء في المعطوف ويجوز عطفه على الخبر المقدم ثم
ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ثم وبعد تقدير المبتدء في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه فتامل

لوقوعه خبرا لكهو ويجوز عطف الانشاء واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست
مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل ح في حكم
المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل البعض على البعض كالمفردات
ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس
فح يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويل بيحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب
صرح به السيد السند في حاشية المطول هنا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى
المفرد وتقديره اي رجل جيد فح لا اشكال في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه الخ اي
يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي لم يكن له محل من الاعراب جائز قوله تعالى
قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار
لم يكن له محل من الاعراب لانه مفعول قالوا قوله لان هذه الواو الخ دفع لتوهم انه لم لا يجوز
ان يكون مجموع الجملتين مفعول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل
الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون عطف الانشاء على الاخبار فيما لم يكن له محل من
الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اي من كلام الحاكي اي قالوا حسبنا الله
وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف ح اذ يلزم عطف
الانشاء على الاخبار فيما لا محل من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان يقال تقديره
وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه
ولا دلالة للقرينة عليه ح انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف
بالواو قوله وليس هذا الخ حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان القول لان صحة
العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب تكون بمنزلة المفرد الذي وقعت موقعه
وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به قولنا زيد ابوه
عالم وما اجهله فانه جملة الانشاء التعجب عطف على ابوه عالم مع خبريته قوله ويرد عليه الخ

المراد

اى ويرد على ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف المذكور قطعا

انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله

بتقدير المبتدا اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدا

لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدا والخبر اذا

كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى

المعطوف عليه ومجيئ حذفه فى الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما

رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان

تقدير المبتدا مقدما تاويل بعيد والمشهور تقديم المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى

هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما على تقدير المبتدا فى قوله

وهو حسبى ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدا مذكور فى المعطوف عليه مقدما

على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدا مقدما على الخبر لان

التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما

كما ان تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديمه فى المعطوف مقدما فى هو حسبى

ونعم الوكيل وعلى تقدير التاخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار

على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدا وهذا القدر

كاف لنفى قطعية الدلالة قوله معطوفه الخ يعنى يجوز ان يكون

الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى هو خبر مقدم

على المبتدا فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه يكون خبرا

معطوفا على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا

كان لها محل من الاعراب على ما صرح به فى حاشية شرح التلخيص لا من عطف

الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز

قوله وعلى تقدير التاخير جزءا من كلام المحشى الهندى للرد على ما قاله الفاضل المحشى من قوله وعلى هذا يكون الخ فافهم فصح الجيد

قوله اعلم ان الاحكام الشرعية الحكم ثلثة معان نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها

المذكور قطعا الجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه
فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير
المبتدا يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور
انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار في المحل من الاعراب
وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى
قولهم قطعا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه
لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع
لجهابذه فحسبي ونعم الوكيل **قوله** للحكم معان ثلثة الخ يعني قد يطلق الحكم على نفس
النسبة الخبرية ايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى مر في و قد يطلق على ادراك
تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بمعنى ادراكها بطريق الاذعان
والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد تحقق ان الواقع بين زيد والقائم
هو الوقوع بعينها واللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى تكون
موردا للايجاب والسلب وانه قد تتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار
حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق
الثبوت او الانتفاء وتسمى حكمية وموردا للايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا
نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت سواء كان المتصور او لا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر
انتفاء الثبوت وقد تتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان
تردد فيه فهو الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى
بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلثة اثنان
تصوران احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان
المعنى الثاني ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع

واعلم انه بهذا التفسير لان ادراك النسبة من قبيل التصورات فلا يجوز اطلاق الحكم عليها لانه من قبيل التصديقات كما حققه السيد السند في حاشية الشمسية تدبر

معنى آخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر بآخر وقوعا كان او لا وقوعا
ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان
مورد الايجاب او مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح الشرح وان معنى قوله ادراك وقوع
النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة
فيه ثم انه ذكر السيد قدس سره انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان
يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست
بواقعة اذعان بان نسبة السلب واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك
الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا كما ذكره المحشي المدقق
من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة
هي النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية
لان الحكم على تقدير كونها تامة خبرية هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك
نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت ليس لنا
نسبة سوى الوقوع واللاوقوع هي النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية
المغايرة لها كما ادعاه ثبوت لها او الالزام ازدياد اجزاء القضية وتصورات
التصديق على [illegible] وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة
توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله تعالى خرج خطاب من سواه والمراد
به هنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل دال عليه صرح به السيد
السند في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب او بما من
شأنه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري

من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل

امرا ونهيا وغيرهما او تفسيرا بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ للفهم

فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب

حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما

قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه واما ما خوطب

به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة ح يكون المراد

بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع

افعالهم على ما يوهمه اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ

لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام ايضا لا يقال

اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب

واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس

خطابا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطابا واحدا

متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال

ذاته وصفاته وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل

مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم

او طلب الفعل بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك

وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة

باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قلت اذا كان الخطاب في الازل

متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم

طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل

من

من المعدوم حال عدمه وانما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر

الرجل ابنا فامره بطلب العلم حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث

قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان

كان المراد بالخطاب ملحوظا به فمطابقة المثال ظاهرة وان كان المراد

ما يفعل التخاطب فالحكم هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب

المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ اما على المسامحة

واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات

مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب

الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالفاء انما هو باعتبار

هذين الاعتبارين على ما ذكره الشيخ في التلويح قوله وهذا الاخير

الخ يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان

المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد

فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام

الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا

الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام

في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير

معنى قوله العلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية

علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء

والتخيير من حيث انه يتعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع

والعلم بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يختص باسم علم التوحيد ويسمى

والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم

واستدراك قبيح لان اخذ ... الخطاب ... في الاول او التاكيد في الثاني او يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر
او المعنى الثاني يجعل العلم عبارة عن المسائل او الملكة ...

بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر
السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها
لا تستفاد الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام بعينه
الى غيرها فانه يصير المعنى ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة
الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بمعلومات
تكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة
الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل
انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير
المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضا منها نسمي علم التوحيد
فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه
في الكلام في غاية الندرة وهي مثل قولهم النظر في معرفة الله واجبة ومعرفة
الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة قوله واستدراك
قبيح لان اخذ الخطاب المضاف الى الله تعالى في تعريفه يغني عن كونه شرعيا
اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على التجريد في الاول اي لفظ
الاحكام عن الاضافة الى الله تعالى في مقال الخطابات الشرعية او التاكيد
في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف
تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا لمطلق الحكم قوله
فالمراد الخ يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى
الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله
والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد
والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديق بالمسائل

ونفس

ونفس المسائل والملكة التي حصلت عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر
يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني تعلق الكل بالجزء اذ النسبة
جزء المسئلة وعلى الثالث تعلق المسبب بالسبب بخلاف
بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلثة بلا تكلف كما ستطلع
عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الخ
فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا فائدة لافادة معرفة التصديق
او الثاني يعني ان المراد اما المعنى الاول واما المعنى الثاني وهو ادراك تلك
النسبة فح لا ابدان بجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى علم الشرايع
الخ والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة
بالادراكات المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد تسمى علم التوحيد
فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او نجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه
يطلق على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة
من تلك الادراكات الخ وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة
انما تحصل بسبب مزاولة تلك الادراكات على ما قلنا لا ابدان بجعل
العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في حملها على التصديقات الشرعية
العملية بمعنى تالف منها يسمى علم الشرايع ومجموع التصديقات المتعلقة
بالتصديقات الاعتقادية تسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن
التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام
العملية تعلق الكل بالجزء تسمى علم الشرايع والتصديقات المتعلقة بالاحكام
الاعتقادية تسمى علم التوحيد والصفات هذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل
الحمل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات

ربما التغاير بين معنيي الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لأن وجوده فعلا ووحدانية مثلا لا يتوقف على الشرع
لكن الأحكام الاعتقادية إنما يعتد بها إذا أخذت من الشرع

متعلقة بالعمل منا الغرض منه أعني التصديقات المخصوصة أو حصل التصديق على
مذهب الإمام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف قوله وعلى التقدير من الخ
أي سواء كان المراد المعنى الأول والثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع
بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة إلى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى أنه
لا يدرك لولا خطاب الشارع والآلة من لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن
المقسم لأن وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن
يجب أخذها أيضا منه ليصلح للاعتداد إذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه
في مهلكة كالإلهي للفلاسفة بخلاف ما إذا كان مؤيدا بالوحي المفيد لحق اليقين
فإنه لا مدخل للوهم فيه قوله إن أريد به الخ أي إن أريد بكون الشيء منسوبا إلى
آخر على أي وجه كان فالأمر كما صحة التعلق في كلا الموضعين ظ إذ يجوز أن
يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من
قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها أحد طرفيه وبالاعتقاد من قبيل
تعلق ذي الغاية بالغاية لأنه المقصود منها فلا حاجة إلى التأويل في قوله
بالاعتقاد وأما ما قاله الفاضل المحشي من أنه على تقدير أن يكون المراد بالحكم
إدراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وإن أريد مطلق التعلق
إذ لا معنى لتعلق الإدراك بالاعتقاد الذي هو الإدراك فليس بشيء إذ لا شك
في صحة قولنا الإدراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد
والصفات فإن غاية العلوم الغير الآلية حصولها أنفسها كما حققه السيد
السند قدس سره في حاشية المطالع قوله وإنما لم يعتبر التعلق الخ يعني إذا
أريد مطلق التعلق فكما أنها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضا لكونه
معروضها أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة إلى نفس العمل للإشارة إلى نكتة وهي أن

فإن قيل إذا كان غاية العلوم الغير الآلية حصولها أنفسها فلا تغاير ... الذي هو المتعلق غاية كما حققه المحشي

تعلقها

منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق فلا امر ظاهر وانما يعتبر التعلق بنفس العمل فالاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية
وتعلق عامة الاحكام الثانية ... وكذلك ان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد
المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته [illegible]

تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من
حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر احكام الثانية اعني ما تتعلق
بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام
لان بعض الاحكام متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله واجبة اي الاعتقاد
بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل
عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى العمل والى كيفيته
لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ
الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد
بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل الذي تصحح او الاتيان به على
الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الخ لانها ايضا
متعلقة بتصحيح الاعتقاد او الاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله
ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه
الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة
والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة
في الفقه بل قيد الموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت
به الكيفية وانه من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر
قوله وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير
ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى متعلقة بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفاه
او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى
متعلقة بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل
لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد

قد فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما ثبته من ان موضوعه اعم من العمل لان قولك الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه العمل ولانهم عدوا الزكاة بابا من الفقه وموضوعه الزكاة ومستحقوها نعم ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويله ان يقال الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوب في قوة ان الوضوء يندب فيه النية جلبي

ليس طرفاً للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المتعلقات اي ما يتعلق
به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين
فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من
ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه لان المعتقد هو نفس
النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا احدهما بدون النسبة
كما لا يخفى **قوله** فيه اشارة الخ يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين
او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضاف
الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المراد من تعلق الاسناد
والتصديق بكيفية العمل كونها مسنداً او مثبتاً والعمل مسنداً اليه ومثبتاً له بناء على
انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم
عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا
على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى
لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي تثبت له وتحمل عليه **قوله**
وليس موضوعه الخ اي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار
نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئاً منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي ان
موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم
كون موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه
من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع
العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه **قوله** كما ان قولهم النية الخ
قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون من موضوع العمل فلا حاجة الى التاويل
اقول كان المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض

لا نوعه ولا باعتبار عرضه

سواء كان هو عمل الجوارح او لم يكن المراد بالعمل مطلق العمل عمل الجوارح وعمل القلب

مسائل

ثم انه ينبغي ان لا يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقها على ما قيل وبالجملة فهم موضوع الفقه عمالم يقل به احد وبالثانية علم التوحيد هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم كما في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع حجة والايمان واجبا

وبه يظهر انه يمكن جعل المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية

مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلة في الفقه وليس كذلك بل كلاهما في احتياجه الى التاويل **قوله** ثم انه ينبغي الخ جواب عن قولهم ولانه على الخ يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبحث فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا **قوله** وبالجملة الخ في كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي **قوله** هذا من قبيل العطف الخ الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذا لم يكن بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور وفاعل قوله وبالثانية الخ وقع عند المحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر المبتدأ المحذوف اي والعلم بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اي يسمى العلم بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة **قوله** الاحكام الشرعية النظرية الخ اي ما يكون المقصود منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون المقصود منها العمل **قوله** لان حجية الاجماع الخ قيل لا نم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبادئية لم يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي لم تثبت لم في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا يعني لم فلذا اعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اي اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث متغايرة لانها من حيث انها بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث تتعلق بها

قوله اشهر مباحثه يشير الى ان له مباحث اخر واما عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله تعالى فكذلك واما عند غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية وكذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الفقهيات الا عند بعض الشيعة

استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث يتعلق استنباط الاحكام منها **قوله** يشير الى ان له الخ اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخر لكن ليست في تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذوات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام ليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى غير المقيدة بقيد عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا ارادوا لفظ التوحيد ولم يلقبوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ابعد من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليست بمثابة تلك الشهرة **قوله** ولذا لم يعدوا الخ اى ولاجل ان المراد من الصفة المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها بحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كما نقل **قوله** على ان الامامة الخ علاوة على قوله فلان الصفة المطلقة الخ اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف لا يعني لا رجاع الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان

افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح
في اخر هذا الكتاب مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال
والنبوة والامامة فيصح ان تكون مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون
الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية
على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله وان رجع
الكل الى صفة ما حتى يكون لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل
اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى
تقدير جعلها من المقاصد لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده
لدفع خرافات اهل الاهواء والطاعنين في تعميم عقائد المسلمين والقادحين
في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق
لعدم تعلقها بالاعتقاد قال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة
بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات
المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية
لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها
من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت من
الناس في مبحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من
الروافض والخوارج ومال كثير منهم الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من
قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع
بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون
هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث

وقد كانت الادلة عندهم لبيانا فلم تعززها العلم وعاية مع الاشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلوة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه نعم فادعائهم هذا اما عطف متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام او للاختصاص اي بسبب استغنائهم هذا الامور لا لما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الاثر

عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك
على قانون الاسلام انتهى فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر
الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قاله المحشي المدقق ان بين كون
الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا عندنا
كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافات اذ هي
في الاصل من المسائل الفقهية لا عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام
لما ذكرنا الا عند بعض الشيعة فان مرجعها عندهم الى المسائل المتعلقة بالاعتقاد
قوله لا في عهد الصحابة الخ هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رحمه الله تعالى
من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه
الاكبر في الكلام لما اهملوه لانهم الواضعون وكانت عادتهم في ذلك ارشاد
المسترشد بحيث لو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة
لفعلوه كذا نقل عنه وتحصيل الدفع انهم قد وضعوها ولكنهم لم يدونوها
لان الارشاد كان يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقايع
وتمكنهم **قوله** للاهتمام اي الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل
الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء لا فانه لا يتطرق اليه الشبهة
ح من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة اول
الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه
ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل **قوله** لا لما يتوهم الخ اشارة الى ان
الحصر اضافي بالقياس الى ما يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين
وجه سوى ما ذكر اصلا مع انه من التابعين فيه ما لا يخفى رحمه الله تعالى ممن تبعهم
على ما قال في التقريب في قبول رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي عن تابعه
او رواية تابعي
تابعه

كاتبه

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية اه ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت المعرفة ههنا بمعنى الملكة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصلت له معرفة الاحكام عن ادلتها وكان يقول الفقه علم الاحكام الجزئية مثل علم وجوب الصلوة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال

كالزهري والانصاري عن مالك **قوله** ان قلت الفقه الخ حيث عرفه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة رحمه الله الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها **قوله** قلت المعرف الخ فالمعرف بالتعريف المشهور علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اي عبارة المتن هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن الادلة التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها العلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر شانه ذلك فهو صادق يحصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه المراد المعنى الاول من المعاني الثلثة اعني النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية **قوله** وذلك ان تقول الخ اي ذلك ان تقول في الجواب عن السوال المذكور المراد بما في قوله ما يفيد الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلاة واجبة

على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فانها تستعمل في الجزئيات فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء في صحته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعده من قوله معرفة الادلة اجمالا الخ كما لا يخفى اقول سيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره بقي فيه اشكال وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها فتكون جزئيات تلك الاحكام ماخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقي شيء وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد لكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر **قوله** وقد يقال الخ بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة للملاحظة ومال افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب تعلقه كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد يفيد لنفسه من حيث انها مخرج به محله عن القوة الى الفعل ويليق به فحصل افادة قيامه بمخرجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال المحشي المدقق وذوات حصولها فيها مفادة كما تسمى

وفيه

وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال واما ... [illegible]

للاذهين كانت المعنى انه سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم باحوال الادلة الجزئية اجمالا وهذا يناسب التعريف المنقول لكن يا بى مقتضاه اجمالا تدبر

فيه ان الفائدة في التعريف لان القيد ليس كذلك لانه يكون للمادة قال والاحترازية وهي حال الحال ضمير يفيد يكون راجعا اذا كان المعنى سمو العلم بالاحكام الكلية فيكون معنى العلم بتلك الاحكام الكلية ... لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون ... التفصيلية فقها ... ولا يلزم ان يكون القيد ... في التعريف للاحتراز بل يكون لبيان الواقع لعل قول المحشي ... الى هذا ... فتدبر

التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث ... [illegible]

واما جعل المعرف ملكة الاستنباط او الاستحضار فمنشأه الاحتراز عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يابى عنه لكن يرد عليه الاول الاجوبة لزوم تناهى المقلد وليس بفقيه اجماعاً وغاية ما يقال

وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لم تكن علوماً ايضاً لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها لحصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرف الخ اى جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن ادلتها او استحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص ثم جعل كون التعريف للملكة ارجح فمما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفاً بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه نقل عنه واما الجواب الاول والثاني فلا يتم السياق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفاً يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ما قيل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارستها علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله يقال كتبت

على فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم قوله
لكن يرد الخ فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل
له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع الاجماع على ان
الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدى او يرد على حد الفقه
انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف
بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد العامى بل من
لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما عنه ذلك مع انه ليس بفقيه
اجماعا قال السيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد
فلا يكون غيره فقيها انتهى فاندفع ما قال الفاضل الحنفي وقد يطلق
الفقه على الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها
التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة بالمسائل المفادة بلا
دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها
التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل
ووجه الدفع ظ فان قيل هذا الايراد يرد على الجواب الثانى والثالث
ايض فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام
الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى او لمعرفة نفس تلك الاحكام
الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه
ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يمكن دفعها
بجعل المعرفة بمعنى اليقين وبجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية
فالمعنى الفقه العلم بالاحكام المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك
الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة

الظنية

الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر
في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا فيكون
وجوب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا اما الاول فلانعقاد
الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب العمل به
عليه قطعا او لكثرة الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما
الثاني فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى
لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظني من حيث
استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع
عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل
الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه
من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا استفاده
من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد
لانعقاد الاجماع على وجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه
فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعني حمل الموقن على
اليقين والادلة على الامارات الاتي في الجواب الاول اذ تصير
المعنى ثم ان المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام العملية عن
الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام من الامارات وان كان المطالع
مجتهدا الا يرى انه لو ادى رايه في الزمان الثاني الى خلاف
ما ادى اليه رايه ثم طالع المسئلة التي ادى اجتهاده او لا مع دليلها
لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكم بخلاف تصديق المجتهد

وغاية ما يقال انه لما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يكون بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه

بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارة ما دام ذلك التصديق هذا باقيا واما اذا ادى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى ومما ذكرنا من وجه عدم تأتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تفسير المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد هو تصديق المجتهد بالحكم عن الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال اليقين كما ذكرنا فتدبره فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل ان اردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد السند قدس سره على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال الخ جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله انا لا نم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا قوله والتوفيق بين هذين الخ يعني ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم

قوله هذا الكلام اه اي قول المحشي الخيالي لكن يرد اه والسؤال والجواب المذكوران في قوله والا فلا سؤال اه هو قول المحشي لكن يرد اه وقوله وغاية ما يقال اه لا قوله [illegible] فان قلت اه قلت اه فاعرف ابراهيم فصيح الحيدري

فقاهة

عن ادلتها التفصيلية متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث
هو دليله لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبريل والرسول صلى الله عليهما وسلم فانه بالحدس لا بتجشم الاكتساب حيث
فان قلت للرسول صلى الله عليه وسلم علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت نريد الاحكام كلا الاستغراق
فلا اشكال حينئذ

فقاهة غير المجتهد منافية فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان
يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل
المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله
وهو العلم اعني اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله
لا يكون فقيها **قوله** بملاحظة الحيثية الخ فان قيد الحيثية ماخوذ في
تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما
يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث
الحقيقة والمجاز **قوله** فانه بالحدس الخ يعني ان جبرئيل والرسول
عليهما السلام بالمسائل مع الدلائل بدون حركة فكرية فان قيل لم
لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير
داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث **قوله** فان قلت الخ هذا
الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول
في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا
فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من قال بعدمه
واختلفوا ايضا فجوز البعض الحمل على الخطأ والسهو ومنعه آخرون وقالوا
انهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاجتهاد هذا في الامور
الدينية واما في امور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو **قوله** قلت الخ
يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى هو العلم بجميع الاحكام عن
ادلتها بطريق الاستدلال لا ما بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول
لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام
الاحكام الحاصلة له يعني ان يكون علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصلا

اي المجتهد

ومعرفة احوال الادلة النظر انه معطوف على معرفة ففيه مثل ما مر من الكلام وان أبرزه العطف على الموصول بر تقيح الاشكال خيالى

بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع ح لان المسائل تتزايد يوما فيوما او انه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك لثبوت لا ادرى في حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة قوله ففيه مثل ما مر الخ اى من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على العبارة فنقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال منها اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال عن الادلة اى معرفة الادلة حال كونها مجملة غير منوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي نيطت بالاحكام ولو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة احوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنها ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى نحو معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن لا من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونه قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها جملة اسمية او فعلية وغير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن واما

اخذنا

والاول يعني الاول تقدير كونه تمييزا عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حالا منها ... ا

تفصيلا مثل العلم بالحمل هنا وذلك لانه وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم بالاحوال الادلة مطلقا

اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة
من حيث افادتها الاحكام فان تلك الاحوال امر ذاتية يبحث
لها في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال
الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس
معرفة تلك الاحوال لا كما عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل
بها الى استنباط الاحكام لانها يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف
بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا
نفس المسائل فالمعنى معرفة المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة
الاجمالية باصول الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا
الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك
يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون
قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم بالاحوال
الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله
معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية
مثل العلم بان صلوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب
يفيد العلم بان صلوا او زكوا او غير ذلك للوجوب لاشتماله
عليها فالمعنى معرفة العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة
لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اي
في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون
اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري
كاف ويمكن ان يراد الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية

ورقه عليه قوله ومعرفة العقائد اه

لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه قوله وقس عليه الخ يعني يرد عليه
الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه
بانه العلم بالعقائد الدينية عن ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها
والجواب ان المعرف ههنا المسائل والمعنى سموا المسائل المدللة التي
تفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها بالكلام ولا شك في صحته
لان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة
العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري كاف
في صحة الافادة قال الفاضل المحشي واما الجواب الثاني فلا يجري
ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها
ذات الله تعالى مثل الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد
صلى الله عليه وسلم نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها
ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
اقول قد يقال ما ذكر من فروع القواعد والقواعد ان
مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف والمحدث
للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي القادر العليم الخ فالعلم
بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثل ان ذاته
تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه
مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه
يجب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بان محمدا صلى الله
عليه وسلم يجب التصديق به وقس على ذلك وقيل الاولى
ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تاويله بان الله تعالى ارسله
بالحق

قوله وفيه تأمل اذ بيان صدق النبي صلى الله عليه وسلم من امهات المسائل الكلامية فجعلها ...

قوله فالاولى اه متفرع على قوله وفيه تأمل ... قول الفاضل المحشي ان الموضوع شخصي ... بقوله مبدأ العالم اه فافهم ... الحيدري

قوله كالمنطق عده في المواقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجعلهما الشارح وجها واحدا لان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد القدرة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه مورثا للقدرة فاطلاق عليه خيالي

قوله على تقدير تسليمه وجه عدم التسليم انه وان كان لا يتصور الا بوجه كلي الا انه جزئي في ذاته فتدبر

قوله الا في ذاته فلا يطلق على غيره فلا يتصور الكلية بخلاف الامور العقلية فصحح الحدوث

بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب
رجوعه الى موضوع العلم هذا والجواب ما يقال تكلف فانه لا يجري
في المسائل السمعية ككونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد
السمع الا في ذاته والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا
جزم المحقق الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية
على شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد
لعدم كونها كلية واما ما قيل ان موضوعها وان كان
جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا
كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد
فيما نحن فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية تستفاد منها
قوله عد في المواقف الخ وجهه السيد الشريف بانه كما
ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه المنطق كذلك لنا
علما نافعا في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك
في جهة النفع وهو انه كما ان المنطق مورث للنطق في علومهم
كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فمآل الوجهين
واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فهو لا يصير
وجها موجها للتسمية بانه يكون بازاء المنطق اعني الكلام
كما سيجيء فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن
غاية الحسن قوله باعتبار انه الخ لانه لو لم يعتبر ايراثه القوة
للكلام لا يكون لكونه بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك
في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق

فالطلق عليه هذا العلم اولا اذ لولم يقيد به لضاع اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه اول الواجب
حتى يختص للتميز جيلا

بطريق الخدمة اذ في استمداد العلوم فان الكلام يستمد منه باعتبار
المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها اليس مختصا بالكلام بل ذلك
اقوى في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد
منهما ايضا باعتبار ما يعرض للمبادي فهما اولى بهذه التسمية
قوله لضاع اما الخ يعني لولم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما قيد
الاول في قوله اول ما يجب الخ او ضاع ذكر التخصيص في الثاني
اعني قوله ثم خص به الخ لانه ان كان سبب الاطلاق لفظ الكلام
عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول
ضايعا لا حاجة اليه لظهوره ترك المحشي وان كان هو اول
ما يجب ان يعلم ويتعلم لكان ذكر وجه التخصيص ضايعا اذ لا اشتراك
لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص
فقوله لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا لمجموع قوله
اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق
فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم
ضياع ذكر وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله
اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى
اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم با
الكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو
كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام تميزا له عما عداه فقوله
الشارح ثم خص به الخ على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرت
انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا

بان

واما احتمال تسمية الغير بغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص بغيره قوله بهذا كلام القدماء
رد ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام المتقدمين والتسمية بالكلام انما وقعت منهم فذكر وجه التسمية عقيب

بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه تخصيص الاسم به بحيث لم
يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه
هذا التعليل لمعنى الفعل المستفاد من حرف التفسير اي فسر
الاطلاق بالاطلاق الخ اذ لو لم يقيد به لضاع الخ والمحشي المدقق
جعلها منوطة على قوله اذ لا شوكة الخ فقال اي فسر الاطلاق
بالاطلاق اذ لا شوكة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء على الفاسد
بالفاسد قوله واما احتمال تسمية الخ جواب سؤال كانه قيل
ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب والا لم
يلزم استبدال ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع
احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان
هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة فوجب التعرض فيها
مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق
على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه
التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح
لو قدر اولا قوله والتسمية بالكلام الخ جواب سؤال تقريره
ان الظاهر ذلك اجاب بقوله والتسمية الخ كذا نقل عنه وحاصله
ان وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين
فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين
فانهم تبعوهم في تلك التسمية قوله اي الواسطة الخ هذا القول
منهم بناء على جعلهم الاعمال اي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات
جزءا من حقيقة الايمان والكفر فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم

نسخه
معنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني التعليل
لحفيد

قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض الاواو واسطة بين الجنة والنار وهم الذين استوت حسناتهم مع سيئاتهم ... لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار ثالث وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل

جزئه الحق ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا فلو صغر آبما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهو الفسق قوله لا بين الجنة الخ رد لما وقع في كلام البعض فان الظاهر من عبارتهم ان انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار لتكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار لتكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من العبارة لان الفاسق عندهم مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قال الفاضل الجلبي ان كون الفاسق مخلدا عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق لكفر او الفاسق يدخل فيها اولا حتى يحكم الله بما يشاء لان مقصود المحشي الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما توهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف الخ الواو للحال اي والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن مآلهم الخ قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم بما يشاء قوله زمان فترة الخ اي زمان فقد النبي وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون

لعدم

قوله قال الحسن اعتزل عنا فان قلت يتجه ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر نوعان وعند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا دار وسط بين الجنة والنار عندهم فعندهم الثواب والعقاب في الجنة والنار وعندهم ... حيالي

لعدم اطلاعهم على المامور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون
بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها
فيرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله قلت
الكافر الخ حاصله ان الحسن رحمه الله انما يثبت الواسطة بين الايمان
ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة
بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا من مذهبه لانه لا يثبت
المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر
لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لا تحمل قول المعتزلة على ما
قال الحسن بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر
ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الدال على اثباتها حيث
قالوا ان اهل الملة في اسم صاحب الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم
كافرين والمرجئة مومنين والحسن البصري واتباعه منافقين
فاخذنا بالمتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة
اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين
من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق او اجراء الاحكام
عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه
بالايمان الكامل وينفونه عن الفساق فلا يكون واسطة بين
الايمان المطلق والكفر وكان هذا رجوعا منه عن مذهبهم واعراضا
عنه قيل يمكن حمل قول الحسن على انه ليس بمومن بالايمان الكامل
بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي
العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما

بيانا لكونهما دارى ثواب وعقاب لا انا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب خيالى

نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب فى دعوى تصديقه بما جاء به النبى عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجحر حية لا يدخل يده فى ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لا يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق فى التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقله فى البداية قوله ينافى كونهما الخ يعنى اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافى عدم تحقق الثواب والعقاب فيهما ولو سلم الخ اى ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادى فيجوز عند العقل ان يثاب بلا عمل وان يعاقب بلا معصية على ما سيجئ تفصيله قوله فالمراد بقوله الخ لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم فى الصغار قوله كما يدل الخ من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى قوله ونسب الدخول الخ اى نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار اذ يجب على الله ادخاله قوله وقس عليه الخ اى دخولا لا معاقبا بها فيستحق الكلام فيهما ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسب الى نفس ذلك الصغير اى دخلت دخولا بالاختيار قوله ذهب معتزلة البصرة الخ المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل

ان

انما على المثاب والعقاب لان كلا من دخلها مثابا او معاقبا ولو لم يخلد بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب بهم المكلفون
عندهم وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة فلا ثواب فالمراد بقوله فادخلها الجنة دخولها
مثابا او مستحقا لها كما يدل عليها السياق ولذا فرع على الايمان والطاعة [illegible] الاحوال الى الثلثة [illegible]
[illegible] فكان الاصلح له ان يموت صغيرا [illegible] البصرة او وجوب الاصلح في الدين

عن الانفع وقالوا تركه [illegible]
يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فا[illegible]
الجبائي اعتبر في الانفع جانب علم
الله تعالى [illegible]
[illegible] علم الله [illegible]

ان الاشعري قد اطال على نفسه في تبهيت الجبائي اذ يكفيه ان يقول
ان المناسب بحال الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا
حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال
مذهب معتزلة البصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى
انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء
العنان وطلب البيان **قوله** وقالوا تركه الخ لان تركه ان علم الله بما هو
انفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا او ان لم يعلم يكون سفها يجب
الله عنهم كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل
قوله فاوجب ما علم الخ اي اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي
العبد ما علم نفعه في دينه **قوله** فلزمه ما لزمه اي لزم امر
عظيم لا يمكن ان يعبر عنه وهو السكوت في مادة العاصي لان
الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يميته صغيرا
او يسلب عنه عقله قال بعض الافاضل في دفع الزام الاشعري
عن الجبائي بانه له ان يقول الاصلح واجب فلعله كان اماتة الاخ
الكافر موجبة لكفر ابويه على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ
اصلح اخر فوقه بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر
موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم
حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له او لعل في
نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم الاصلح لهم فلرعاية الاصلح
لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه
اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله فترك

بجا

وبعضهم لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات
صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة [illegible] والجماعة
مذهبهم الان عزه وهذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق و[illegible] واكثر الاقطار وفي ما وراء النهر

اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابو منصور الماتريدي وماتريدي قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها

الاصلح في حقه لا اصلح اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله عنه
نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة
تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح وقيل ايضا في دفعه
بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال كل نفع واجب عليه تعالى
حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه
كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي
انتهى ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر
آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالاخر قال
في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا
الاول اللطف وفسروه بان الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء عليهم السلام والثاني الثواب
على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد
قوله وبعضهم لم يعتبر الخ اي بعض معتزلة البصرة لم يعتبر جانب
علم الله تعالى بل قال الواجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب وان
علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان
ما هو الواجب على الله تعالى تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل
في حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله عليه
على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم
التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل
اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى
قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم

قالوا

قال اهل الحق الظاهر ان المتيقن مجموع ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة والجماعة وان صح بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد من اهل الحق في هذه المسئلة عدهم ما عدا السوفسطائية عن اخرهم [illegible] ان يراد اهل الحق في جميع المسائل [illegible] اهل السنة وتخصيصهم بالذكر [illegible] ام ان تكون قوله والحكم المطابق [illegible]

قالوا العقل كاف في معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعات نعم يرد عليهم من مات مجنونا **قوله** لكن بمعنى العدل الخ يعني ما يقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله فعله وقبح تركه سواء كانت فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن فح لا يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى **قوله** اصحاب ابي منصور الخ هو تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله عنه كذا في شرح المقاصد **قوله** كمسئلة التكوين الخ من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيء الظاهر ان المقول الخ اي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في هذا الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد مجموع ما في هذا الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يابى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال اي قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام الخ جملة اسمية وقعت حالا اي قال اهل الحق واسباب العلم ثلثة والحال انه ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيدا له فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الجلبي اجاب عن الاباء بانه يجوز ان يكون

قوله [illegible]

قوله لكن لا يلائم قوله واما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ لان الحق شائع في الاقوال ايضا بل يدل على ان الصدق قد يطلق على غير العقد قال السيد في حواشي شرح المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق لكن المعتبر في الحق من جانب الواقع اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا وحكما المنظور اولا في الاعتبار الحاكم

اعادة لفظ اهل الحق في قوله والالهام الخ للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام لا الهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكر لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** ويحتمل ان يراد الخ اي على تقدير ان يكون القول هو قولهم حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم **قوله** مقتضى بفتح الباء الخ اي بفتح الباء رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما تحمل تلك الرعاية على ملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه ان الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما تقرر في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء **قوله** لكن لا يلائم الخ فان قوله واما الصدق الخ يدل على ان لا فرق بين الحق والصدق الا بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق الخ يدل على ان ليس الفرق بينهما مبنيا بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبني بقوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله

واحكم

الواقع الموصوف بكونه ... ثابت ... واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم اذ ربما يعبر بالمعنى الاصلي للصدق وهو الاخبار عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل ان الاعتبار الثاني بالصدق اه

والحكم المطابق عليه تامل **قوله** اذ المنظور الخ تعليل للحكم المطوي اي
انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور اولا
الخ يعني ان الشيء ينظر اليه ويلاحظ اولا في حصول هذا الاعتبار
للحكم اعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا
بفتحها اذا نسبت اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال
طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت
من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع
وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور
في حصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق
معان ثلثة احدها اللغوي المنقول عنه والثاني مطابقا والثالث المطابق
وبهذا المعنى يوصف الحكم بالحق بالمواطاة فيقال حكم حق وانما قيد بقوله
اولا لان الحكم ايضا منظور من جهة الفاعلية لكن ثانيا لانه اذا
لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه
مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية
من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بكلا الاعتبارين لكن اولا
ثانيا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع **قوله**
هو الواقع الموصوف الخ الواقع هو النسبة الخبرية التامة مع قطع
النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع
النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن
حصولها في الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية
لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع

والخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة في الخارج فلا يرد ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور الخ يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا ان نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الانباء على ما هو عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار بالصدق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم اولا من وصف المنظور ثانيا قوله وهو الانباء الخ قال الفاضل المحشي وفيه لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم او يقال ان هذا مبني على التسامح بان اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة للسامع او للمعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث

عن الشيء

فائدة يقال ... [illegible] المنطقي ... ان هذا انما ... الاخبار ... الذي يستلزم ... عند البعض

وهذا اولى مما قيل يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تحقيقيا ومعنى حقيقية مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه صفة كذا افاده الشيخ في نظائره وبعض الافاضل اه

يفهم منه المعنى كما حققه السيد السند في حاشية المطول وقال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم باي معنى كان بالانباء عن الشئ على ما كان عليه محل كلام انتهى يحتمل ان يكون مراده مامر في كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابت في نفس الامر ومدلول كل كلام ما هو في نفس الامر اذ ح يصح ان يقال كل حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في نفس الامر الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة **قوله** وهذا اولى الخ لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على ما وقع فيما ذكره في الحو على ان التميز المطلق لا يكفي في وجه التسمية **قوله** فان مفهوم الخ دفع لما يقال ان الحقية وصف الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم [illegible] الا يرى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل **قوله** الا انه مركب الخ جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم يصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية بقال حكم حق كذا افاده الشيخ في نظائره حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه [illegible]

وسيأتي كذلك ان ما هو في نفس الامر ... صورة الكذب

ان صح

صفة الحكم صح

وجه ان حل ... التقدير يكون المنظور ... ايضا في الحقيقة ... الجواب الذي قال هذا ...

ولبعض الافاضل هنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المراد فافهم

بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم
وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة للمعنى فلا يصح
حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بان الامر انه ليس صفة اللفظ
فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا
ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ
او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما
في الباب ان الدلالة معنى يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ
وفهم المعنى او انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة
مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى **قوله** ولبعض الفاضل الخ اراد به
السيد السند حيث رد ما قال الشارح في شرح التلخيص بما حاصله ان
كون فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ باطل وكون اللفظ بمعناه
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه وان الاستلزام
من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح في
العموم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ بحيث يفهم منه المعنى له
دلالة واضحة لا يشتبه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى **قوله** فالمعنى هنا الخ يعني اذا لم يكن مطابقة
الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء
يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته
عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير
يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول
ليس المراد بكون منظورا فيه اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا

والفهم صفة السامع فلا بد من تعبيرها بما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ صح

ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى صح

حتى

بهذا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع   ما به الشيء هو هو لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية
لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء ٥١٤

حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذهن يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم
اعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصحيح لها سواء ذكر
مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تامل **قوله** لا يقال هذا
صادق الخ يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله ما به للسببية هو هو
والضمير ان للشيء فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك
انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا ممتازا
عن جميع ما عداه بسبب الفاعل لايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون
انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات
فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو فاسد **قوله** لانا نقول الفاعل
الخ اي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون
اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس
والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم
القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر
المترتب على تاثير الفاعل ويعني التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع عنها
الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع الفاعل في الخارج ثم
يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه
يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس هنا
ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل
يعتبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما
بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من
حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشاؤون وغيرهم

ما ما به الشيء ذكرناه اذ الماهية ليست بجعل الجاعل فان قلت الخ بعض الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم اه منه

القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو
ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة
به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان
يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان
يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في
الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود **قوله** لا ما به الشيء الخ يعني ليس
اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار
الوجود واما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة
بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات
فانما هو في الخارج لا في انفسها فان الماهيات ممتازة بعضها عن بعض
في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة
او غير مجعولة بهذا اذ لا تعقل صحته على ما تشهد به الفطرة السليمة انما النزاع
في كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي من متفرعات اثر
الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال
بعض الفضلاء ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الما
هيات غير مجعولة فاما على مذهب من يقول ان الماهيات مجعولة
فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية
ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرنا
فعليك بالرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة
العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني **قوله** فيرد الاشكال اذ يصير محصل
التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية **قوله**

قلت

فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو لاداوه بظاهر انا لحيز بين الشيء وقد
يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرض اذ الضاحك ما به الانسان
ضاحك وجعل هو هو معنى الاتحاد

في المفهوم خلاف المتبادر و الاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا

قلت بعد الخ يعني لانه لو لا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى يصح ان يعلم
ويخبر عنه قوله مجازا وان سلمنا اعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل
على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال
فيفرق بين ما به الموجود موجود فانه الفاعل وبين ما به الموجود ذلك
الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود
يكون متصفا بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي
بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه
وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز
بل تاثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا
مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت
هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا احتياج الشيء في كونه ذلك الشيء
الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء
ونفسه حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر الخ اي بما ذكرنا في بيان
الفرق بين ان الماهية ما به الشيء ذلك الشيء قوله وقد يجعل
احدهما الخ اي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول
على الاول والمحمول هو الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي
بسببه ذلك الامر بمعنى انه لا احتياج في ثبوت ذلك الامر له الى
غير ذلك الامر فيرجع التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى
الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال الخ اذ الفاعل
ليس الامر الذي بسببه المفعول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة
بينهما قوله لكن ينتقض الخ انما قال ظاهر التعريف لاحتمال التعريف

على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر
والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان
لازما او مفارقا يحتاج الى غير ذلك العرض يكون علة لثبوته
سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه
ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب لكن ينبغي
الاستقامة بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان في كونه
ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق ولان ثبوته له غير معلل بشيء اما
بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه عليها كما قال الفاضل الجلي من
اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض
لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بما يمتاز عن العرضي كما يدل
عليه قول الشارح بخلاف الضاحك فدخول الذاتي في تعريفها
لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه
جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان
الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لان الاشتباه
الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف
الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر قوله وجعل
هو هو الخ رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والكناية في قوله به
متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في
المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف
على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به
في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد

في الصدق

ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو هو لكان اخصر   مما يمكن تصور الانسان بدونه الا بالكنه واما التصور

في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو
اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح
الذي يجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يلزم الحمل عليه مع
ان الوجه الصحيح وهو ان يكون الباء للسببية والضميران للشيء
ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير
ان يكون الحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد
مع انه ليس كذلك **قوله** هذا اي خذ هذا او هذا كما ذكرنا **قوله**
لكان اخصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم **قوله** اي بالكنه
المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان يكون
الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها
بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور
في قوله مما يمكن تصور الانسان دونه التصور مطلقا ولا التصور
بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان
ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء
بالكنه بدون تصور ذاتيات الماهية محال قال الفاضل المحشي لا يخفى
عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي
ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها
مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يبقى الاجزاء داخلة
فيها اقول مقصود الشارح من قوله بخلاف مثل الضحاك الخ بيان
مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض
المفهومات كان تعرض لنفسها كالمفهوم والكلي فكان محل ان

واما تصوره بالوجه فقد يكون بدون الذاتي ايضا قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي ما لا يمكن تصوره بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه

يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية
لاجزائها فقد ظهر في تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية
التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة
لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة
بين الماهية واجزائها **قوله** واما تصوره بالوجه الخ بيان لتشبيب
تغاير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يعتبر بيان حال الذاتي
بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه
ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرضي **قوله** قيل عليه الخ
يعني يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما
يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه
والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه
اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور
الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل
الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منعا وكذلك
ينتقض تعريف العرضي بها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه
هذا الاعتراض تطويل للمسافة فيمكن ان يقال انه يرد على
التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص
اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة
الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما مع كون
ضمير قوله فيرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تامل

قوله

وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه

قوله وجوابه الخ يعني لا نم الاستفادة فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته للماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف اي بحيث يصح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قال في شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الاولى انه يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليسا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف نقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا او بالذات او لا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا ولكن المستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا او بالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وخصوصا اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا من الملزوم

على ما نقل عليه في حواشي المطالع فامكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فامكنه بهذا الزمان بخلاف الذاتي وبهذا

واحد الى لازم والى لازم لازم بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم
بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل
قد صرح السيد الشريف في حاشية المطالع بان الذاتي والماهية
بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها
قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة انه
تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لا استلزام تصورها
تصوره ويرشدك اليه عبارته قوله على ما نص عليه الخ قال السيد
الشريف في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم
تصور الملزوم التفصيلي في ما يطرأ على الذهن ما يوجب
اعراضه عن اللازم فلا يستمر انه فاعتبر اي اذا تصور الملزوم وكان
ملحوظا قصدا محضرا بالبال استلزم تصوره على هذا الوجه
تصور لازمه القريب وفي هذا المقال بحث نص عليه في
حواشي المطالع فليرجع اليه قوله وايضا زمان تصور الخ جواب
ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي لا يمكن
تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في
ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا
تصور ذاتياته فيكون تصور الشيء عين تصور ذاتياته فلا بد
ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان
غير تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم غير تصور الملزوم
وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا
كان زمان تصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم

بدون

بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد
الذاتي باللوازم المذكورة نعم عندي لان تصور الملزوم معد لتصور
اللازم لا انه موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم
واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعد له
مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف
ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب
فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور
الملزوم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل
ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين متمسكا بامتناع
توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال
في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب
ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم
امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان
ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه فيه ان اراد به الحقيقة فهو باطل
لان المعد ما يمتنع اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على
وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان
اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله
مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات
الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص
على ذلك السيد الشريف قدس سره في حواشي شرح الرسالة
فهو لا يفيد اذ يجوز اجتماعهما فيتم النقض على تقدير الاجتماع وهذا

البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين
كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبروه في اللوازم البينة
هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك
صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع
تغاير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله
فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان
تصور الملزوم معتبرا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة
الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه
اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها
ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل
الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت
الاعدام موقوفة عليها او لا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضايفين
فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والا
لبطل المعية وخلاصته ان التلازم منحصر في العلة والمعلول وفي
معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة
يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم
وعلى التقادير الاخر يكون زمان تصور الملزوم هو زمان
تصور اللازم وبما حررنا لك [illegible] من توجيه المنع ظهر ان
اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواب
الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين كذا
مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل ان وجود

وهذا القدر يكفينا في هذا المقام وقيل ايضا ان اريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يكون تصور الكنه بالعرض وهو باطل وان الخ

الماهية ليس الا وجودات الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا
بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين
الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات
لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله ولعله اه حاصله
ان في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده
وجوده كان المقصود ايضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن
لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم مح وهذا كما قالوا ان
في الكليات العرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض
مح وهذا كما قالوا في خلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه مح وتفصيل
ذلك في حواشي السيد السند على شرح مختصر الاصول قوله
وهذا القدر الخ يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان
تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين
الذاتي واللازم واما في الخارج عن الماهية اي اللازم والمفارق
فلا بد ان يجيء فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي
هذا اشارة الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم
قاعدة اللزوم حاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال
وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان فتامل قوله وقيل ايضا الخ
اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعني ان اريد بالامكان في قوله
مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة
من جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض
وهو مح اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا

لان وجود الملزوم بدون وجود اللازم وان كان الانفكاك غير جائز

هذا تفصيل لبيان هذا الخفي على طريقة غير المرتب لم

وان اريد بالامكان العام فهو حاصل في الثاني ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان التصور بكنه مع العرض لا بدونه لو سلم اعتبار الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصوره بدونه و انتفائه

اذ يصير محصلات تصور كنه الانسان بدون العرضي وتصوره
لا بدونه اعني به ليسا ضروريين فيكون تصور كنهه بالعرضي
جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا
هف وان اريد به الامكان العام اعني سلب الضرورة عن
احد الجانبين فهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا اذ كما يصدق
على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب
ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان
بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد
الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع
قوله وجوابه الخ اي نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص
ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو
سببا لحصوله الذي هو محل النزاع بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي
بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا ما
يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه بمعنى
معه لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان
بالكنه مقارنا للغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة
فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور بعض الامور
العرضية من اللوازم البينة اقول وهذا الجواب انما يتم لو كان
الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا
بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم
في قوله ولو سلم قوله يعتبر الامكان الخ يعني ان الامكان في قوله

مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بدونه
فالامكان ان اعتبر كيفية لنسبة التصور الى بدونه حتى يكون
المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي فهو ليس ابضروريتين
يلزم ما ذكرتم من جواز التصور بالكنه بالعرضي واما لو اعتبر كيفية
لنسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور
بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده
ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه
لان الامكان ح راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر
نقل عنه وتوضيحه قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم
البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى
ذات الرومي لا بكيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان
كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي
لا كيفية لنسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم
الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفها
فتامل انتهى كلامه ووجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى
التصور المقيد بعيد بالحي عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف
المناهك والكاتب فانهما من الامور التي يكون تصور الشيء بالكنه
الحاصل بدونهما ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد منه ان
الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه
غير ممكن ومن هذا يخرج جواب اخر للاعتراض السابق اعني صدق
تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجواز التصور

ولا عرضا في الكنه

وانتفاء المقيد قد يكون لعدم القيد على ان هذا تصور الكنه بالعرض غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اي يساعده ضرورياته

بدون اللوازم ممكن لكن التصور مع بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله على ان تصور الخ اي على انا سلمنا ان مقابل مولنا بدونه يحوا الامكان كيفية النسبة فنقول ان تصور الشيء بالكنه بالعرض بان يكون العرض سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرض نسبة خاصة يلزم من العلم بها العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمباين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض قوله ويمكن اختيار الخ جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام الاصطلاحي بمعناه يتحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرض ممكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرض اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي ممكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرض قوله قد اطلقها

الخ

قوله وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجي ايضا وان ربما قد اطلقوها على الماهية باعتبار التشخص فالحكم بثبوت حقائق الاشياء اورد الفاء ايذانا بانه ناش مما سبق والمنشاء ...

الخ ان كان المراد باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص
كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به
الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد السند والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدق عليه
الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية **قوله** اورد الفاء
يعني اورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ ايذانا بان هذا السؤال ناش
مما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وورود
على ما قبله سواء كان منشاء ذلك اولا على ما هو طريقة سائر الاسئلة
المورد في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني للتاكيد لم يات
بشيء **قوله** مجموع امور الخ احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو
هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت
بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك
الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع
مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة لان
حقائق الاشياء ليست الا عين تلك الاشياء فوجودها وجودها
ومما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية
في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة
كيف ووجود الكلي الطبيعي معترك بين العقلاء اذ ليس المراد
بالحقيقة ههنا الماهية المفسرة بما به يجاب عن السؤال بما هو
هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع
الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية

وكون الشيء بمعنى الوجود اذ لا نفرق بينه وكل عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعلومات ثابتة وصفات الموجودات متصورة والقول على البعض نقيض فلا تكن من الغافلين

بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها
حقايق هي بها هي فتلك الحقايق التي نفس الاشياء المخصوصة موجودة
ليست تابعة لاعتقادنا واوهامنا واين هذا من ذلك وتحقيقه
ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو
وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاولى
بدون الثانية في الجنس بالقياس الى النوع والثانية بدون الاولى
في الماهيات الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع
والماهية بالمعنى الثاني لا تكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك
الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة والباحث لم يفرق بين
المعنيين فقال ما قال واما ما قال الفاضل الجلبي هنا بان هذا الاعتراض
في بطلان قوله تعريف الحقيقة اي تعريفها بالماهية باعتبار التحقق
والوجود فليس بشيء اما اولا فلان اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة بمعنى
مرادف في قوله حقايق الاشياء ثابتة لا يكون ذكر الاشياء مستدركا
اذ يصير المعنى الماهيات الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا
المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام فتوجيه
الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل
لكون الشيء بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات
الموجودة موجودة لا يضاف في لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشي
ان يقول اولا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة فوقها
الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة وهذا الكلام مشعر بان الحاجة
بهذا المعنى اما العارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود قوله

وكون الشيء

وكون الشيء الخ قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود
لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوي
في لغوية الحكم اقول معنى قوله الشيء عندنا الموجود ان معناه الموجود
حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء
حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شايع الاستعمال
في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره ابو
الحسين البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو
مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس
وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس
فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة الشيء عندنا الموجود قوله
اذ للغوية الخ بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلثة وحاصله انه
لو لم يعتبر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الثبوت بمعنى
سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الاعم الحقيقة بالعارض
فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعروفات
او المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي موجودة
او فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى
الامور التي بها الموجودات هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت
ان منشأ السؤال هو مجموع الامور الثلثة كما ذكره الفاضل المحشي
من انه فرق بين المورد والمنشأ والمنشأ غير المورد ليس
بشيء منشأه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ للغوية في قوله
الخ قوله فلا يحتاج الخ يعني ان رب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار

ربما يحتاج الى البيان وههنا يحتاج الى بيان معناه فان الكلام بعد ما ذكر المعنى كما ان مقاله واجب الوجود موجود والحامل الخ اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه الا [illegible] بالنسبة الى الاذهان القاصرة وليس مثله قول السائل الثابت ثابت

وهذا الكلام مفيد الى [illegible] مثل المثال المذكور ذكره

فان المحتاجين اعني اصحاب الاذهان القاصرة **قوله** كاف في مثل الخرافات
المعبودات ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس
الامر لان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه **قوله**
والحامل الخ يعني ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي
هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف
ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب العرف مشهور بين الناس
بل هي الحقيقة اللغوية العرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازي
في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة
وقال السيد السند في حواشي المطول صرحوا ان اهل الميزان
لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا
بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى
الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير
الواقفة على الاصطلاح بخلاف المعنى قوله السائل الثابت
على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر وكذا
حكم بلغويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان
مفيدا لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان
لان اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى
مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان
المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى
قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام
مفيد مع قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج

الى

اى ليس مثل المثال الاول ذكره ان الاول فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقولهم ولا مثل
انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيانه
معناه لحقارته وسهولته وكذا ضياء

الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع
على الوجه المذكور كما هو مشهور بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري
على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين
فهما متساويان في الفرق غير بين لان اخذ طرفي شعري شعري
على الوجه المذكور ليس حقيقة اصطلاحية وان كان مشهورا لكنه
مجاز والمعنى المجازي لا بد له من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع
على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية
ايضا فلا حاجة له الى البيان قوله اى ليس مثل الخ اذ الفرق
بين اللعوز الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله
اذ قد اعتبره الخ يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول
بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبره
كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون
مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين
العنوانين تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف
واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ
وفهم المتاخرون او بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق
مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان مقصود الشارح
ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين
عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني
بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني
كذلك وليس فيما نحن فيه من ذلك القبيل قوله ولك ان تقول الخ

وكان نحو حقائق الاشياء ثابتة لا يحتاج الى البيان لا بطريق التاويل ولا والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة الامر المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التاويل وهذا ان شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هذا شعر المعروف بالبلاغة وبهذا المعنى لا يحمل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وهو فرق بين المعنيين والمشهور انه

اي ولك ان تقول في توجيهه ربما يحتاج ان تقول انا حقايق الاشياء ثابتة فلا يحتاج في افادته البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل والصرف عن الظاهر لشهرة المعنى المراد منه وتبادره لكونه حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه محتاج الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والسابق ان السابق كان ناظرا الى كلية التعليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلبي اعتراضا من ان حقايق الاشياء مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو اشد بداهة من البطلان نعم ان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا بالكثرة لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل لتبين ان المعنى المراد منه حقيقي على ما قالوا ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحمل الخ دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان الشعر المقيد بالالف واللام المعهود فيما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد ان بعض

بيان معناه لمقابله

وهذا ناظر الى مدخل لها

شعري

والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام
بحقيقة تأكيد كونه مفيدا او يرد عليه ان شعري
شعري كذلك واعلم ان

شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو
وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر
المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل المدفوع ان معنى
العهد هو ارادة بعض الاشعار المعين واما بملاحظة تقييد كونه الآن
او فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس
الا بالتاويل والصرف عن الظاهر **قوله** وكم فرق الخ اي كم من فرق
بين شعري الآن كشعري فيما مضى او هو المعروف بالبلاغة وبين
ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي او النوعي
لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات
على ان العهد يقتضي المذكور لفظا او تقديرا او الحكمي والكل منتف ههنا
كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء ان شعري الآن
كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار المعينة
لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصورا
على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو
الشعر المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل
على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او بالشخص
اما ان تعيينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما
لا دلالة عليه **قوله** والمشهور الخ يعني ان التوجيه المشهور في
بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق
الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا
الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل

الحقيقي تلك الدلالات المطابقة والتضمن والالتزام

فيرد عليه ان شعري شعري كذلك ولعل ان الاشاعرة لاينكرون اطلاق الشيء على مايعم الموجود والمعدوم مجازا
فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتجه السؤال اصلا حفيد

بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا
للافادة فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل
فكيف يكون مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان ذكره بيان
ظهور الافادة على سامع قوله فيرد عليه الخ يعني يرد على هذا التوجيه
ان شعري شعري ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته
لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تاويل
وتقدير اذ لابد للاثبات ان شعري الان كشعري فيما مضى
او شعري المعروف بالبلاغة حتى شاهد خصوصا بالنسبة
الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان
شعري شعري يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل
فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله
ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ مبنيا
على وهم لم يذكره في الكتاب فمما لا يرضى به من له ادنى تدرب
بالاساليب كذا نقل عنه ومن هنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الفضلاء
من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تاكيدا للافادة
وقوله ولا مثل انا ابو النجم الخ نفي للتوجيه المشهور في بيان اتحاد
المسند والمسند اليه لا انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان
قوله ثم اعلم الخ جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله
فان قيل الحكم الخ وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو
وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ما هيات الامور التي يصح ان

قوله التوجيهين اه يعني قوله الحالي
ناظر الى قوله ربما يحتاج اه
وقوله وذلك ان تقول اه
فان المراد بالبيان
عليهما بيان صحة
الكلام وتوجيه الاتحاد بين
المسند والمسند اليه لا بيان
صدق الكلام كما هو مراد في
التوجيه اه

بعلم

قوله من تصورها والتصديق بها وقوله فاللام في العلم للاستغراق الا فولع بمعرفة المفاهيم خيالي

يعلم ويخبر عنه ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى
ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان
الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي فعلى
تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق اليها ويقول ان اللغوية
وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود
او ما يشمله ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت سابقا
وبناء هذين الاعتراضين على ان هذا مبني على ما ذكره سابقا في
توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود
وليس كذلك كما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه
بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي
يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة لا يصح لان من تلك الامور المعدومات
فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلنا
المراد بالامور الجنس كما سيحققه الشارح في قوله والعالم بها متحقق
وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات
بعض افراده وهو الموجودات تامل قوله والتصديق بها اي
التصديق بثبوتها في نفسها او باحوالها اي التصديق بثبوت
الاحوال لها فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقايق
فكيف يصح التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق
بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء
قوله فاللام في العلم الخ يعني لام التعريف في قوله والعلم
للاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع

ثم الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين العلم بثبوتها بتقدير المضاف والضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه

انواع العلم بالحقايق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان حمل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان يعني الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس الاعم هي الانواع قوله بمعونة المقام يعني انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصورات بل ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم ينكرون ثبوت التصديق بها وايضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها وللقرينة للعهد حتى يخص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى قوله ثم ان الاستدلال الخ يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة وحادثة كما سيجيء

لان لفظ العلم قد يطلق ويراد به مطلق تعلق الشيء وهذا يشمل التصور والتصديق بها وباحوالها وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني كما حقق داود الاصبهاني في تكملة الرسالة والمراد هنا المعنى الاول لا الثاني

وجه عدم الخفاء ما سبق من انهم معترفون بالشك والشك من التصورات الثابتة

في باب

للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم
غير مفيد لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة
يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء
فيكون معلوما لنا البتة لا يقال

في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر
لفظ الثبوت في قوله والعلم بها وجه التقدير بان الاستدلال
على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير
الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط من وجهين
الاول ظنه وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال
الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها او باحوالها
فلا حاجة الى التقدير الثاني ظنه كفاية العلم بالثبوت والا
فلا حاجة لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم باحوالها ايضا
على ما سيجيء اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث
لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها ما هو ثبوت
الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط الخ نقل
عنه الاول ظنه كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره
والغلط الثاني ظنه وجوب التقدير قوله والتانيث الخ
نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت
الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى
اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء
ان كفاية الاجمال فبحسب المعنى محل المناقشة قوله لا نعلم
مراده الخ لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على
اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي
بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي قوله وان اريد
اجمالا اي ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ

اعم من ثبوتها في نفسها او ...

ما يقال لا نقيد العلم بكونه بالكنه لا انا نقول لا دليل على هذا القيد مع ان تعميم الحكم ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد
لا يوجب بطلان تقدير الثبوت بل يجوز ان نذكر القيد وقد يقال

بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم ثم فات قولنا حقائق
الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو علم
اجمالي لا تحقيقي مع انه قد سبق ان المراد بانعقاده حقائق الاشياء
والاعتقاد لابد من العلم وبهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله
لا يقال نحن الخ يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا
ونقول انه مفسر لان العلم في قوله العلم بها متحقق على تقدير
عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لان ان لم نقدر
الثبوت يكون المراد بالعلم بها العلم التصوري لانه
المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها
وح لابد ان العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم
اعتقلوا بما يقولون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع
التصور لتصير حاصل الاستدلال انه لابد من تقدير الثبوت
اذ لو لم يقدر لكان المراد العلم بها بالكنه فيبطل للقطع لا علم با
لحقائق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل المحشي فهم
ان مقصود المحشي انما تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت
فاعترض بان بينهما تنافيا لان الاول علم تصوري والثاني
علم تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة
الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود
بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم
المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق ولا يخفى ان قوله
في الجواب لا دليل عليه مع تعميم الشارح ينافيه ان نحن ذلك قوله

لانا نقول الخ اى لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللادرية يحصل
بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه
فيكون المعنى العلم بالحقايق اى تصورها بالكنه وبالوجه متحقق
قوله مع ان تعميم الخ يعنى ان تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق
بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من تصورها
والتصديق بها وباحوالها ينافى ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد
بالكنه مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون
العلم متناولا للتصديق بها وباحوالها على ما مر فقول
الشارح يدل على تناوله التصور والتصديق قوله ولو سلم الخ يعنى
لو سلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم منه بطلان هذا
المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعنى
بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه
او بالوجه وتصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح الخلاص عن
ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد
المذكور وتعميم العلم كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نسلم
تحقق تقييد العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك
فالقضية المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم منه بطلان التقييد
تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد
بالكنه منع الجمع والامرين اللذين بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم
احدهما عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر لا يستلزم
عدم تقدير الثبوت التقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قال المحشي

وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظا[هر] والجواب ان المراد الجنس يرد عليه
ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها

المعقول فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير
الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وح يجوز ان
يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ
لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن
ترك القيد على التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة
ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت **قوله** وقد يقال الخ حاصله
ايراد النقض على من قال المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله
العلم بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح
لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت بعض
الحقايق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم
ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا قال المحشي المدقق
ان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقائق
الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع قلنا المراد الخ يعني ان
المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء
فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم يتعلق بذلك الجنس
يتحقق سواء كان في ضمن واحد او اكثر ح يرجع الى الايجاب
الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي
في القضيتين **قوله** يرد عليه الخ يعني ارادة الجنس وان
اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو
المقصود من التصديق بهاتين القضيتين لان المقصود
منها التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض

وتحقق

وجوابه ان المراد به التنبيه على وجود جنس ما نشاهد فالكلام ان يدل على حذف المضاف او نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها

وتحقق العلم بها ليتوصل بها الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح
واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوتها والعلم بها في ضمن
ذلك البعض بل يجوز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما
نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه الخ يعني ان
المراد بقوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود جنس
ما نشاهده اذ التوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود
المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده اولا اقول هذا الجواب
لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهد لا يكون الا في ضمن
ما نشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهد
التنبيه على وجود ماهية ما نشاهد سواء كان في ضمن فرد
واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان
ماهية حقايق الاشياء ثابتة اي ماهية حقايق الاشياء ثابتة
سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول
لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز
ان يكون وجود جنس ما نشاهد بهذا المعنى في ضمن
ما نشاهد او غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى
بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة
فالجواب ابتنى على التلبيس او التلبس تامل تعرف قوله
فالكلام السابق الخ وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي
لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهد اما
موصولة او موصوفة واياما كان فهي تفيد معنى الجنس او معنى

من قوله تأملت فوجدت ان جواد ذهنه قد عثر في تحرير هذا المقام فلم يصادف مراد
الخيالي والجواد قد يعثر ولا يلام اذ المراد بجنس ما يشاهد هو الجنس اللغوي [illegible] وهو لا يتصور
وجوده الا في ضمن ما اضيف اليه كما اعترف به بقوله اذ وجود جنس ما يشاهد لا يكون الا وحاصل
الايراد ان الخيالي فيما سبق بان قول للعلم حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود ما يشاهد ثم
قال هنا المراد بالحقائق الجنس وهو مناف لما سبق اذ لا يفهم منه وجود جنس الحقائق ووجود
ما يشاهد اذ هذا الجنس اعم وهو لا يدل على الاخص فلا يحصل التنبيه المذكور وحاصل
الجواب منع العموم اذ المراد بالاشياء في حقائق الاشياء المشاهدات كما يفصح عنه بيانها بقوله
من الانسان والفرس والسماء والارض ولفظ الجنس مقدر فيما سبق فآل الكلام الى ان الصادق اذ
المراد بها التنبيه على وجود جنس ما يشاهد والقرينة على تقدير الجنس فيما سبق قوله ليتوصل اه
اذ التوصل الى معرفته تعالى لا يتوقف على وجود كل شخص من اشخاص العالم ولا على شخص معين منها ولا
على جميعها فلم يبق الا شيء ما من الحوادث وهو معنى الجنس فالتنبيه على وجود جنس الحقائق هو
عين التنبيه على وجود جنس ما يشاهد وبما حررته لك يندفع التلبيس والتلبيس ودعوى ان تقدير
الجنس لا يدل عليه قرينة وكذا الاضطراب الذي في كلامه حيث يدل تارة على ان المراد بالجنس
اللغوي واخرى على انه المنطقي ومرة على فساد هذا واخرى على العكس
انتهى ووجه الدفع اما اولا فلان قوله ليتوصل ليس بقرينة يعتد بها
على تقدير لفظ الجنس لان فساد المعنى لا يكون قرينة على تقدير شيء لاصلاحه
فتنبه واما ثانيا فلان الاشياء في قوله حقائق الاشياء اه اعم من المشاهدات
وغيرها اذ من الاشياء ما هو غير مشاهد وله حقيقة ثابتة كعالم الملك
والجن فلا يجوز التخصيص واما ثالثا فلانه لا اضطراب في كلام المحشي
الملكوت الغيبي لان ظاهر عبارته ان مختاره ان يكون الجنس
بالمعنى اللغوي كما قررناه سابقا فالمحشي لم يعثر في تحرير مراد الخيالي
مراده وهذا وان كان ترك الادب مع المرشد الملا [illegible] بل صادف
حقا بالاتباع فقد بر ابراهيم فصيح الحيدري مفتي زاده اذ الا ان الحق

قوله تأمل تعرف اي تعرف وجه التلبيس والتلبس وقد بينهما جدي العلامة
السعد الحيدري طاب ثراه وحاصل اعتراض المحشي بقوله اقول هذا الجواب اه ان
تقدير لفظ الجنس في قول الشارح سابقا ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود
ما نشاهده من الاعيان والاعراض اي على وجود جنس ما نشاهده اه
لا يعم جنس ما نشاهده حتى يكون على وفق حقائق الاشياء ثابتة بل
هو خاص اذ وجود جنس ما يشاهده اه بخلاف قوله حقائق الاشياء ثابتة
فانه عام يشمل المشاهد وغيره فلا يكون تصدير الكتاب بقوله حقائق اه
للتنبيه على وجود ما يشاهده فالاشكال باق هذا كله على تقدير كون
الجنس بالمعنى اللغوي اي بمعنى الماهية كما هو صريح تقرير المحشي ومختاره
بتوجيهه قوله لكن حمله على هذا المعنى اي المنطقي بعيد اما لو حمل على
الجنس المنطقي المعلوم تعريفه فلا يبقى الاشكال لان السابق واللاحق
عاما ان يشملان المشاهد وغيره لكن الحمل على المعنى المنطقي بعيد
لان ثبوت الجنس بالمعنى المنطقي بين ما يشاهد وغيره محل بحث
كما كتبه المحشي في الحاشية محصله انه لا قرينة على تقدير لفظ الجنس
[illegible] فاذا كان الجواب بارادة الجنس
المنطقي بعيدا والبعيد لا يرتكبه امثال المحشي الخيالي ولا قرينة عليه فلا بد ان يقال
جوابه اما هو مني اه وبما قررته تبين لك ما ذكره شيخنا ومعتمدنا مولانا خالد
النقشبندي قدس سره العزيز

وهم العنادية يسموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم التحقق نسبة امر الى اخر نفيا كان او ثبوتا ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها [illegible]

الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملته هنا على الجنس
انتهى كلامه ولا يخفى انه ليس بشيء فتأمل قوله او نقول الخ
يعني نقول التنبيه على وجود ما يشاهد حاصل مع ان الكلام
السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام اعني قولنا
حقايق الاشياء ثابتة تنبيها على وجود شيء من الحقايق
واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها
اظهر وجودا او اسبق حصولا لامن غيرها ولهذا الخ عند
الانسان في بدا الطفولية لكن في كفاية هذا القدر في التنبيه
تامل قوله وهم العنادية الخ الفرق بين مذهب العنادية
والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفس
الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق
بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في انفسها ارتفعت بالمرة فالحقايق
عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه
ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون
الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق اي الثبوت
والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر
عن اعتقاد ما يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت
الحقايق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض
لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات وهذا
كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في القواعد العربية
فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن

اعتبار

قوله كالسراب الذي الخ اي لا بالنسبة الى الظمآن الذي يحسبه ماء والا انتفى
المنظور مولانا وشيخنا
خالد النقشبندي
قدس سره كتبه
ابراهيم الحيدري
النقشبندي

عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا يتصف بالصدق
والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا
نقول نجد هذا الشيء من الاشياء نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء
من لانا نجده كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة
حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعة
للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون
حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه خطأ بناء على لغة العرب والعكس ايضا
خطأ بناء على لغة العرب والحاصل الى ما قيل من ان الحق ههنا على
مذهب النظام كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين
ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لانفسها والعندية ينفون
كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في
قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود شيء
لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف نفي ظرفيتها لنفسه كما حقق
في محله اما اذا كان الثبوت بمعنى التميز كما سيجيء فانتفاء ذلك الشيء
بخلاف ظرفيتها لنفسه [illegible] ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم
انتفائها بالمرة فلا يكون نفي ظرفها لانفسها ايضا فالتعويل على ما ذكرنا
فان قيل عبارة الشرح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي
اعتبره بعض الفضلاء حيث اراد لفظ الثبوت في الثاني دون
الاول قلت اخذ الشارح بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم
الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقادات يستلزم
انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم يعاندون الخ اي

وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيص انكارهم بالاول جرى
على وفق السابق والاظهر انه جار

يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء مثل الواجب والممكن
ويتيقنون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى
نسبة التمييز فلا يكون الحقائق الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس
في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى
اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان
التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية
الوجودية ممن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى
الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم
يتفحص دلائلهم ومباحثهم نعم ان ندعي ما توهم ان قوله ويتيقنون الجزم
بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم
ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك
فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبية كانت او لا على ما عرفت
فالاولى ان يقال ويتيقنون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل
الباعث على تخصيص النسبة توهم ان قوله ما من قضية بديهية
الخ دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس
كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص
منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية
وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود
اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة قوله وبه
يظهر الخ اي بما ذكرنا من وهم النسبة ونقل مذهبهم يدل
على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود

والمعدوم

والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم من يكون شيئا مما ان تقررها و هم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه و باطل بالنسبة الى الخصم و يستدلون بان الصفراوي يجد السكر مرا فدل على ان المعاني

والمعدوم الثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا
قوله فتخصيص الخ يعني ان تخصيص الشارح انكارهم لحقائق الموجودات
بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق
ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات قوله والاظهر الخ
يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في قول الشارح ومنهم من
ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم
اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها يعني ليس المراد
بالثبوت معناها الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل
للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع
النظر عن فرض الفارض فلا انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات
الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء
متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن
الاعتقاد قال الفاضل الجلبي اي تقررها وكونها على قرار واحد
فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقد نافي
بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقد عدمه فهو
معدوم فلا يكون شيء من تقرر وقرار في شيء من الاوصاف
وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا
لما عرفت من ان ما لو اعتقد بثبوت الشيء فهو ثابت على رأيهم
لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى وفيه بحث اما اولا فلان التقرر
على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت
لانه اراد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون

ويزعم انه كاذب هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ الاعتقاد للكاذب ان لم يتحقق في الاشياء فقد ثبت

الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كانا على ترادف واحد حيث
اولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا
قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت
في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت
والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه واما ثانيا فلان ما
ذكر وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه
جار في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على
رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر قوله
وهم يقولون الخ فان قيل ما معنى الحق والباطل عندنا اذ ليس ههنا
نسبة خارجية يطابقها الحكم اولا اجيب بهو ما ذهب اليه النظام
وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد سمعت
مناسبا بقا ما يغنيك عن اعتبار هذا التمحل مع انه على هذا لا فائدة في ايراد
هذه المقدمة بعد القول بان الحقائق عندهم تابعة للاعتقادات
قوله هذا الزعم الخ وهو القول الدال على نسبة لا يطابق الواقع
سواء اعتقدها القائل اولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول
العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان وكذا بالزعم ويؤيد ما
قلنا ما قال الشريف في المطول لا يقال المشكوك ليس بخبر
ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور
كما صرح به ارباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا تصديق
للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وذهنه
لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية

وقال

وقال زيد في الدار فكلام خبري لا محالة قال ان لم يتحقق الخ اي
ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من
الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من
الاشياء في نفسه في ضمنه اذ اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب
الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت
ماهيته في نفس الامر لانه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء
في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي اذا لم يتصف شيء
من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف
بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي
النفي ونفي النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق
النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي
وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا
لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف
بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا
تتصف بشيء منها ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم
الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة السالبة المحمول
والسالبة لزم الزام منكري اجلى البديهيات بمقدمة خفية
على العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان نفي الترديد
ليس على طريق النقيض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول
على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت ولا يلزم ثبوت
ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له

يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المحالات عندهم فلا يلزم من عدمه تحقق النفي المذكور فالصواب في الالزام الاقتصار على النفي الاخير وهو انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقايق فثبت بعض ما نفيتم وقد يقال ان الكلام مقصور على حقائق الموجودات

لا ثبوت المثبت تامل قوله يرد عليه الخ يعني ان عندهم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان ينتفيا ويكون محاليته من جملة الخيالات قال الفاضل المحشي والجواب ان الالزام ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكره بل حاصله ان ما ادعيتم هو انكم ادعيتم الجزم بنفي الاشياء فنحن نقول ان زعمتم او ان زعمتم انه محقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا واياما تزعمون فمرحبا بالوفاق افوك المقصود من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم اذ لا يثبت غرضنا بمجرد كون النفي محيلا يدل على ذلك قول الشارح ولنا تحقيقا والزاما قوله فالصواب الخ حاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق واذا ادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبه فقد ثبت بعض ما نفيتم حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر الخ فلا يرد ما قاله بعض الفضلا انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة الحقايق الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله وقد يتوهم الخ يعني ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية فتكلفوا التوجيه

ويرد الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج او خيالي

قوله تامل لعل وجه التامل ان اتصاف

انه محيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم

قوله فلا يرد الخ متفرع على قوله اذ قد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر

فصيحي الحيدري

ويرد عليه انه لا وجود للاعراض الخارجية عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يتم الالزام لمنكري اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي لا يقال ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول اه

الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه
قسم من العلم الذي هو قسيم من العرض الموجود في الخارج لانه
اما كيف او انفعال على ما قيل قوله ويرد عليه الخ حاصله انه كيف
يمكن الالزام لمنكري اجلى البديهيات بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نم
ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة
كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من
ان عدم وجود العلم عند كثيرين من المتكلمين لا ينافي كونه ملزما به
اذ لا يجب كون الملزم به معتقد المتمسك به اذ مقصود المحشي انه
لا يتم الالزام عليهم بل يتوسع دائرة مقالهم لان المتمسك به المتكلمون
وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال الخ حاصله
انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا
على الموجودات الى ما ذكر بل هو قائم بدونه لان ترديد هذا الالزام
في التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج
شيء من الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد
ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فهو امر موجود في الخارج
ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لان الشرح ترديد بين
وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء
وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجلبي في تحرير
هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين
قول ذلك المتوهم وبين قول الشرح لان الشرح ايضا اخذ
الوجود في الدليل الالهي لان ترديد هذا الالزام في التحقق

لانا نقول ليس معناه ... او عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج

اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو اي التحقق
بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا
لم يثبت وجود شيء من الاشياء على التقدير الثاني اي على
تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه بحث لان الشارح اراد انه
يحتاج تصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمة بان يكون ترديدا
في الامور الممكنة الوجود فان اراد لم يثبت بتلك المقدمات وجود
النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله
فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد
بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة
سيما على سبيل الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل مكوته الكذب وان
اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء
بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود
شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني فهو بطلانه بديهي
لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا
او ممكنا قوله لانا نقول الخ حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد
ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون
الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد
ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم
وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج
لا يستلزم ان يكون الاشياء ثابتة في نفسها لجواز كون
النفي الثابت معدوما في الخارج ولا يلزم وجود الاشياء فيه

موجودة في الخارج صح

انما يتم على العنادية عدم تمامه على اللاادرية ظ واما على العندية ففيه تامل

اذ يجوز ان يكون الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف
بالامتناع المعدوم قوله عدم تمام الخ لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة
من المقدمات حتى يتصور النزاع معهم بخلاف الطائفتين
الثانيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق والعندية
الجزم بعدم ثبوتها في نفس قوله ففيه تامل نقل عنه وجه
التامل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوتها لا نسبة
محققة في نفس الامر متقررة ح يمكن ان يقال ان لم يتحقق
نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخ
عن احد النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية
من ان عدم الارتفاع من جملة الخيلات عندهما انتهى يريد
انه ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع
في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء
فالمراد بقوله لا نسبة محققة اما نفي جنس نسبة التقرر
الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت
نسبة التقرر لم يثبت شئ من النسب الاربع وبالجملة فح يمكن
ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة
الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخ عن احد النسبتين فيلزم الثبوت
النسبة وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من الحقايق
في نفس الامر ففيه اثبات ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع
عن احدهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شئ منهما
هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخ عن

قوله نفي التقرر في نفسه اي حتى يرد عليهم الدليل الالزامي ... لان نفي التقرر ليس بقضية فلا يرد ح انه ان لم يثبت نسبة النفي يثبت نسبة الثبوت لامتناع ارتفاع النقيضين بخلاف نسبة التقرر ... [illegible]

الا ان نسبة الاربع ونسبة النفي ... [illegible]

قال في شرح المقاصد في كلام العنادية والعندية تناقض حيث اعترفوا بالحقيقة ونفوها اذا تمسكوا بما ادعوا شبهة

احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احديهما كما يدل عليه
السياق فلا نم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احديهما في الايرى
انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك
الباري مع كونه تناقضهما متحققا في نفس الامر اما الثانية فلكونها
كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب
تحقق طرفيها مع انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء
لا يستلزم الثبوت فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه
وان الذات الواقع لا يخلو عن ذات احديهما بمعنى ان الاشياء
اما متصفة بهذا او بذاك بحيث يصح حمل نسبة السلب ولا يلزم
من اتصاف الاشياء بشيء ثبوته وتحققه حتى يكون فيه اثبات
بعض ما نفيته لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما
في لزوم الزوج ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر قلت
قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس
الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرضي محض
وموقوف الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والغرض المحض
كما زعمه العندية هذا ما عندي ولعل ان قلت قد لا داخلة على
المضارع للقلة فتنافي الكثرة قلت قد تستعار وتستعمل للتحقيق
ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا تنافي الكثرة في نفسه
ما عند غيري احسن من هذا قوله قال في شرح المقاصد الخ
تاييد لقوله فخيبه تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح
المقاصد اشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع قوله

حيث

قالوا الغرور بانه هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فبقي التوقف
والثاني وغرضهم من هذا الشك حصول الثبات التام لا اثبات امر و نفيه قد يغلط كثيرا اطلاق
الغلط منهم بناء على زعم ان الحس غلط قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينافي الكثرة قلت
قد يستعار ويستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا تنافي الكثرة في نفسه

حيث اعترفوا وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه
والترديد ناظر الى قوله كل منهما اعني انكار الحقائق وادعاء كونها
خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد
كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان في اثبات التناقض يكفي
احدهما **قوله** هذا دليل الخ وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا
حيث قال الصفراوي يجب المنكر مثلا **قوله** وحاصله الخ اما انه لا وثوق
بالعيان اي بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل
واما انه لا وثوق بالبيان اي بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده
بفساده **قوله** وغرضهم الخ دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية
ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات
امر او نفيه اي الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك
في جميع الحقائق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظاهر **قوله** اطلاق الغلط
الخ والاظهر يكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل
في الشك ايضا قلت قد يستعار الخ كما في قوله تعالى قد يعلم
الله المعوقين **قوله** على ان القلة الخ اي يجوز ان يكون
الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا في نفسه ولا
منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس
يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض
الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة
على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة
بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل **قوله**

لا ننفاء اسباب الغلط فان قلت بعد ما ذكر سببا عاما للغلط عام فى الكل بحكم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بديهة العقل جازمة به فى مثل ادراك حلاوة العسل وأمثالها على التحقيق لا الالتزام حينا لى

فان قلت الخ اثبات للمقدمة الممنوعة تبقى لنا غلط الحس الخ
فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط فى بعض المواد ومتى
كان كذلك يجوز ان يغلط فى جميعها فالحس يجوز ان يغلط
فى جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح كبرى القياس بانا لا نم
اذا كان غالطا فى بعض المواد يلزم جواز غلطه فى جميعها فان الغلط
فى البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافى الجزم فى البعض الآخر
بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال
ان قولنا متى كان الغلط فى بعض المواد ثابتا يجوز ان يكون الغلط
فى جميع المواد ثابت لجواز ان يكون للغلط العام سببا عاما متحققا
فى جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا
يحصل الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما ذكرنا لك ظهر ان تجويز
وجود السبب العام كاف فى اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله
فمن اين يجزم الخ مقدمة لها مستقل فى اثبات المقدمة الممنوعة
لانه رد على الشارح فما قال الفاضل الچلبى من ان قوله الشارح قلنا غلط
الحس الخ فى قوة المنع فلا وجه لقول المحشى ان قلت لعله الخ
اما اولا فلانه اورد كلامه بطريق التعليل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم
واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح
لم يدع الجزم بانتفاء مطلق الاسباب حتى يتوجه عليه قوله فمن اين
يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس على ما ينبغى **قوله** قلت الخ
حاصله منع المقدمة المذكورة آنفا بانه يجوز ان يكون سبب عام
للغلط العام بان لا نسلم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه

فان الجزم فى البعض بالبعض بانتفاء مطلق سبب يتوقف على الجزم بجوازه الخ اذ انه يعد لغلط ستة ٥٥

الغلط ولم يظهر لى ... قوله يكون تد ... بعد يكون ... فى بعض

ويمكن ان يعبر عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان والتام الجيد من المعلوم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم بعموم مثلا الظن والجهل حالا [illegible] للفاضل الثاني المبادر [illegible]

في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا ينطبق

اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي

المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا

جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة لنا

الى الجزم بذلك بل الواجب انتفائه في نفس الامر وصدقه

خصوص الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان

شاهد الحس [illegible] مع الا يكفي في حصول العلم عدم غلطه

في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله

وان صح الخ يعني وان صح ذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه

باليقين بل هو يتناول للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف

ههنا كذلك وما قاله الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه

اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف

الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان

المذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد

منها يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به

ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي

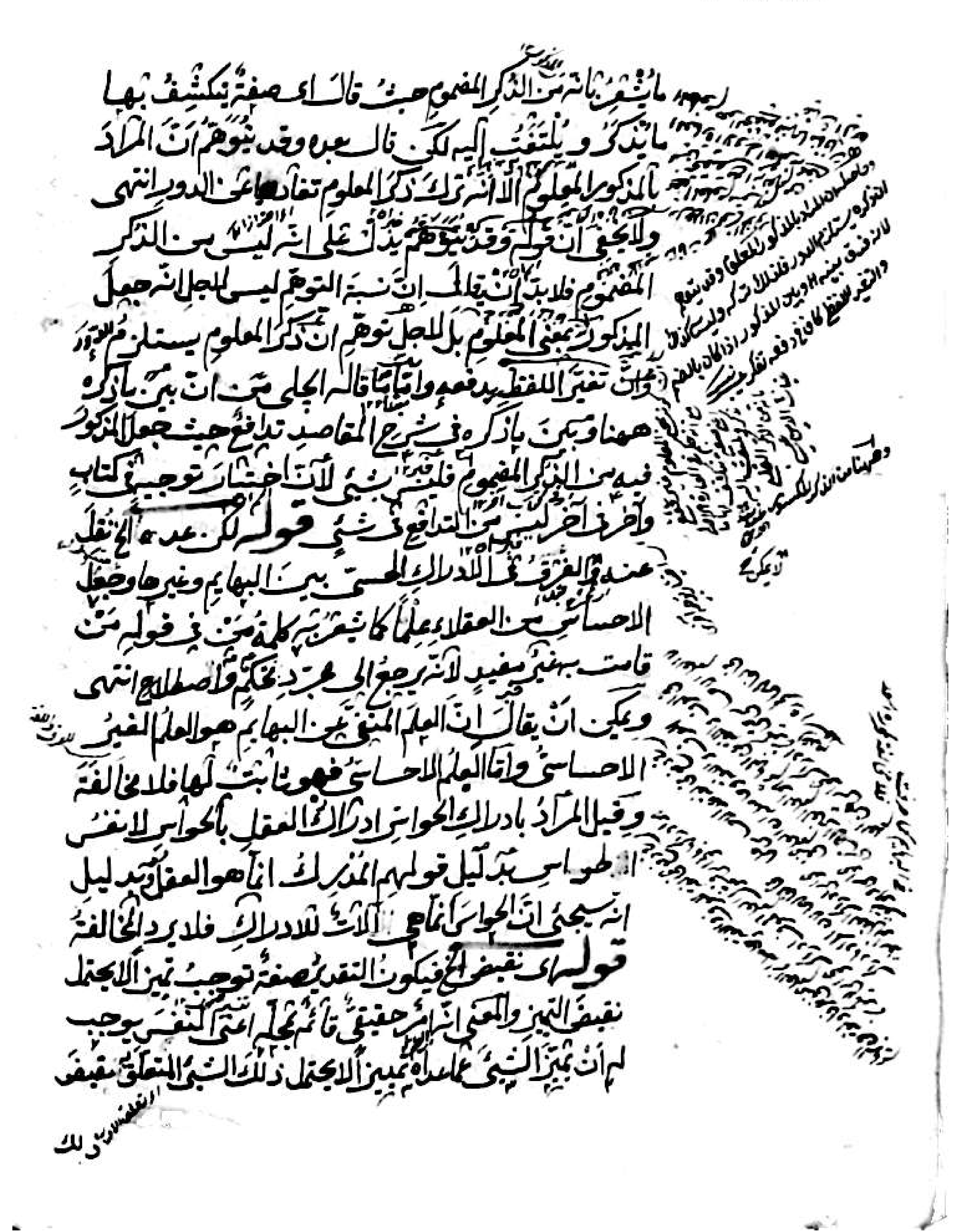
والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم

خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف

بالمساوي فلا معنى لقول الشارح الى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي

بحيث يشمل التام وغيره يدل عليه قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي

الخ حملا على لقوله وانما لم يحمله من المضموم وفي شرح المقاصد



فيشمل ادراك الحواس لكن عده علما مخالف للعرف واللغة فان البهائم ليست من اولى العلم فيها لا الجهل النقيض
ر نقيض التمييز كما هو الظ

ما يشعر بانه من الذكر المفهوم حيث قال اي صفة ينكشف بها
ما يذكر ويلتفت اليه لكن قال بعد وقد يتوهم ان المراد
بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى
ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر
المفهوم فلا بد لك ان تعلم ان نسبة التوهم ليس للجلال انه جعل
المذكور بمعنى المعلوم بل للجلال توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور
وان تغيير اللفظ يدفعه واما ما قاله الجلبي من ان بين ما ذكره
ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا حيث جعل المذكور
فيه من الذكر المفهوم فليس بشيء لان اختيار توجيه في كتاب
واخر في اخر ليس من التدافع في شيء **قوله** لكن عده الخ نقل
عنه ان الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل
الاحساس من العقلاء علما كما تعبر به كلمة من في قوله من
قامت به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى
ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير
الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة
وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا النفس
الحواس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل
انه سيجيء ان الحواس انما هي الآلات للادراك فلا يرد المخالفة
قوله اي نقيض الخ فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل
نقيض التمييز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحل اعم من النفس يوجب
له ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض

ذلك

ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لأن التميز الذي اوجبه الصفة

انما هي صفة لمن قامت المميز هو النفس والصفة آلة للتميز ولذا قيل توجب

تميزاً ولم يقل يميز تميزاً ولا بد من اعتبار التعلق فان تميزه انما هو

لشيء يتعلق به وهو المنجي للمحتمل نقيض التميز فقوله صفة يتناول

العلم وغيره من الصفات كالحيوة والقدرة وغيرهما وبقوله يوجب

تميزاً خرج عن الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط للا التميز فيه

وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون

محلها متميزاً عن العاجز لا ان يكون محلها مميز الشيء بخلاف الصفات

الادراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء

وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التميز بوجه من الوجوه

خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن

والشك والوهم يوجب لمحلها تميزاً احتمل النقيض في الحال والجهل

المركب والتقليد يوجب تميزاً احتمل النقيض في المآل اما في الجهل

فلان الواقع في نفس الامر بخلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد

واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة

او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان

المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب

المفهوم من قوله يوجب عاما سواء كان بطريق السببية

كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف

علم الخلق يجب تخصيصه بالايجاب العادي على ما هو المذهب

من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم

صفة قائمة بالنفس بخلاف الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء أن
يكون النفس مميزا لم تميزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء
فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف لم
وجه لأن كلا منهما تصور على ما بين في موضعه والتصور داخل
في التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجهما بل لا
وجه لصحته اصلا قلت الوهم والشك من حيث انه تصور
للنسبة من حيث هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان
في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد
من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح
ولهذا يحصل التردد والاضطراب فلهما نقيض فان النسبة من
حيث يتعلق بها الاثبات تناقضها من حيث يتعلق بها النفي
وهما بهذا الاعتبار خارجان من العلم صرح بهذين الاعتبارين
السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول
قوله كما هو الظاهر لانه اسبق الى الفهم اذ هو من كونه
صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا
كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن
وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد
نقيض المتعلق ويكون المراد بالتميز المعنى المصدري اعني الكشف
والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها انكشافا لمتعلقها بحيث
لا يحتمل المتعلق نقيضه وح يكون الصفة نفس الصورة في النفي
والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتميز الصورة والنفي والاثبات

ثم يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا
لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره الا
ان يقال المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله
عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور
والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه
عند المدرك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق
فلان لمتعلقه اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر نقيض هو
لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع مثلا نقيضه
وهو اللاوقوع واذا كان يجمع شرايط الماخوذة لا يكون
متعلقه محتملا لنقيض اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون
متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها
لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسها وهذا اعني حمل
الاحتمال على حصولها لا احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من
احتمال الشيء الاخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني
فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه هو وجه عدم ظهور
هذا الوجه ويحتمل ان يراد به نقيض الصفة وسيجيء تحريره
ان شاء الله قوله والاحتمال لمتعلقه يعني ان الضمير الفاعل
المستتر في يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز
فان التمييز انما يكون لشيء وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز
لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له لا في التصور
ولا في التصديق وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي

بان يكون مطابقا جازما ماخوذا عن موجب الحس او عادة او برهان

واما وصف الحيثية بجاز ان الحيثية المقرر الصورة و متعلقة الماهية المتصورة في التصديق الاثبات والنفي و متعلقة الطرفان

والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان يتكلف بمثل
ما مر من اثبات المراد وردد كل منهما بدل الآخر على متعلقه فيرجع
الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد
الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون
الا كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل قوله
وانما وصف الخ وصفا للمتعلق اسم فاعل بصيغة المتعلق اسم مفعول
قوله ثم التميز الخ يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض
التميز فالمراد بالتميز ما به التميز اي الامر الذي به تميز النفس
الشيء لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس
لنقيضه يحتمل المتعلق لا في التصور ولا في التصديق
وهو ظ وذلك الامر في مطابقته لها لا نقيض لها اصلا
بها يميزها عما عداها واما اذا تعلق علمنا بان العالم حادث
حصل عندنا اثبات احد الطرفين للآخر بحيث يميزها
عما عداها لكن قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من
بديهة او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد
لا يكون فيحتمله فلا يصح تعريف العلم انه امر قائم بالنفس
يوجب لها امرا بها يميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك
الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه
يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل
ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة
عندها بل ما يوجب تلك الصورة الثاني انه يلزم ان لا يكون

التصور الصورة وفي التصديق الاثبات والنفي مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عندنا صورة منه

التصور

التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة
الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات الثالث ان القول بالصورة
فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه الرابع
ان ارادة الصورة عن التميز خلاف الظاهر الخامس ان النفي والاثبات
ليسا بنقيضين لارتفاعهما من الشك اقول ويمكن الجواب
عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون ان
العلم نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية
ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر
الصادق يستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلق بها كالقدرة والسمع
والبصر كذلك ولهذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة
بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة
فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم
ينفونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور
والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم
ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اصلا
فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي او الاثبات تصديق وباعتبار
عدم ايجابه شيئا منهما تصور واشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم
بهذا المعنى ينقسم الخ وان اراد ان التصور والتصديق ليس الا نفس
الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن
الثالث ان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة
واين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني امر

والعلم بهذا المعنى يشتمل بانه ان قطع عن الحكم بانه لم يوجب اياه فمقصوده ان قسيمه ... عدم التقييد بالمعاني
فان المعاني ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر ... الاحساسات

بان ادراك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبما قبله وعن الرابع بانه
مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض
هو التميز بمعنى الصورة والنفي والاثبات لا المعنى اللغوي وهو اثبات
احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقها
الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح
الفلاسفة تأمل فان هذا المقام من مطارح الاذكياء قوله متعلقه
الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند في حاشية شرح مختصر
الاصول والمطولات المراد المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين
اعني المثبت والمثبت له واما كون متعلقها النسبة او الوقوع او اللاوقوع
او المجموع فمن مصطلحات اهل النظر وتدقيقاتهم والمشايخ بمعزل
عن ذلك قوله والعلم بهذا المعنى الخ جواب سؤال وهو ان العلم
على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق
تحقيقها قوله فان المعاني الخ دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني
ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعاني
بخلاف ما لو قيد وقيل صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل
النقيض فانه لا يشمله لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم
ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم
من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه
ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم
بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يجعل الحواس زاد قيد
المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من

نفى

لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية يدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته وحسا كادراكه
عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثلا زيد اذا
اخذ على وجه جزئي معين وعلى وجه كلي فهو ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي بخلاف الامر
فادراكه بعد الغيبة عن الحواس مثلا خيالي

نفي الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات
المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فعبرها بانها
اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى
ذلك الادراك تخيلا او توهما قوله يرد عليهم الخ يعني يرد على من
زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة
بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة
لها بحيث تمتاز عن كل ما عداها بدون حضور موادها عند الحس
كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن
جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة
باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس
كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي
المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا يدرك
الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تميزا بين المعاني بل
بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يتكلف الخ حاصل الجواب
ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين
لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية
يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية
المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر
كلي انحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف
ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين
المحسوس قوله والامر في ادراكه الخ يعني ان الامر على من زاد

بناء على الالتفات لما يتصف بها الأمر من الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز والمعنى عدم احتمال النقيض المتميز فلا يصح البناء المذكور

قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس
الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبوبته عن الحس ولا علما
لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه
ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس
مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر
ادراك له والة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن
ان يقال تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني للمعقول بالحواس
الباطنة والا لانتقض تعريفها بها قال المحشي المدقق المدرك اولا
وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس
من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته الامر الخارجي وكونه
وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على
ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما
عداه والامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه
بان حصل صورته عند المدرك وما نحن فيه ليس كذلك لان
كلامنا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن
الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا فكانه
لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب
قوله اى لتميز ها الخ يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور
صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية
المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة
فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على ما مر

قوله اقول فيه بحث اه حاصل البحث ان الامر الخيالي ليس مدركا لان المدرك ما حصل صورته عند المدرك وما نحن فيه ليس كذلك اى ليس الحاصل بعد الغيبوبة ما حصلت صورته عند المدرك لان الكلام في صورة هي آلة لا في صورة ملحوظة بالذات فاعرف ابراهيم فصيحي الحيدري

١٥

والمعنى

ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التميز فرع عدم النقيض للتصور فيصح البناء لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا يثبت له

والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشريف في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه **قوله** ومن ههنا الخ اي من ورود الاعتراض ظاهر الوجه اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور ح نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز المعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر لان الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة **قوله** وقد يجاب الخ اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتميزه الذي يوجبه نقيض **قوله** لكن لا يخفى الخ يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا بربك

اذ قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للمتصور نقيضا فنقول لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر على ان بناء الشيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى اخر له في التقدير فتدبر

فيه تفصيل حق لم لانه يبطل

ان في التصديق نقيض للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة مع التصور لانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الاخر اقول ادعاء التلازم ايضا لابد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة **قوله** فان قلت الخ اعتراض اخر على قوله بناء الخ وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقايضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقايض لها **قوله** فلو سلم الخ اي لتميز التصور لما مر **قوله** قلت الخ حاصله ان شمول العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصور بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء اما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدهما يمكن احضاره بالاخر بخلاف بنائه على انها لا نقايض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه **قوله** على ان الخ علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انها لا نقايض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان يكون لذلك

أي متعلق ت التصورات

الدخول

كيف وانه من قواعد المنطق مثل قولهم نقيض المتساويين متساويان وعكس النقيض جعل نقيض الموضوع محمولا
وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع
من التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض

الدخول مبنيٌّ امر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير
والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب
الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبي في تحرير هذا المقام ما قد
بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انه نهاية تحقيق المقام **قوله**
لانه يبطل الخ عن قولهم عكس النقيض جعل الخ من قواعد المنطق لا يخ
عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما
قولهم نقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق
التعريف عليه وعدّه في شرح المطالع من القواعد **قوله** والتحقيق
الخ هذا التحقيق مستفاد من السيد السند قدس سره وحاصله
انهم فسّروا النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات اي الامرين
اللذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما
في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب
فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس
لا يكون للتصور اي للصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة
انتفاء الاخرى فان صورة الانسان واللاانسان كلتاهما
حاصلتان ولا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه
يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى النسبة
الانسان الى شيء بل اعتبر جزءا منه وان جعل السلب راجعا
اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات
التقييدية والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك
النسبة وارتفاعها بالاعتبارين المذكورين في المفردين

ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه او سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء آخر والاول ... الاول

فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا الجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه مفهوم آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بمنسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين اللذين يكون كل منهما منافيا للآخر لذاته سواء كان لمانع في التحقق والانتفاء كما في القضايا او لمجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظ قوله ومن ههنا الخ اى من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان ينضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه فاذا حمل على شيء كان اثبات نفي ... رفعا لمفهوم له تحصيلا واثباتا له عدولا واذا اعتبر صدق

المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب
صدقه او رفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول
والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فعلى هذا ان النقيض في التصورات
تتحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه عن شيء بالاعتبارين
واما التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن صدقها
وحملها على شيء وان معنى قولهم نقيض كل شيء رفعه سواء كان
رفعه في نفسه او رفعه عن شيء هو انه اذا اعتبر ذلك في نفسه
كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه
رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدقق مناقشة من وجهين
الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثاني ان قولهم او رفعه
عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض
الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى ويمكن
الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على
الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب
ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع
ان نقيضه رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة
من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشيء
او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء
والاوجه ان يقال رفع كل شيء نقيضه على ما وقع في عبارة السيد
السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثاني
فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه

وقول المنطقيين يحمل على الجاهل والغافل وان يكون جميع التصورات تعلم ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابقة كما اذا رأينا شبحا من بعيد فحصل منه صورة الانسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصور مطابق والخطاء في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور

رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان
نقيضه رفعه عن ذلك الشيء لا ان كل قسم النقيض يتحقق بالنظر
الى اعتباره في نفسه قوله وقول المنطقيين الخ اي قول المنطقيين
من اثبات التناقض للتصورات محمول على الجاهل باعتبار انه
لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما في الصدق والكذب
او في الصدق فقط فهو على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما
كذب الاخرى قوله وايضا يلزم الخ عطف على قوله يبطل كثيرا
الخ وجه اخر لبيان ضعف قولهم انه لا نقائض للتصورات وحاصله
انه اذا لم يكن للتصورات نقائض يبطل جميع التصورات فلا يكون
التعريف مانعا قوله واجيب الخ هذا ما افاده سيد المحققين
في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية الناشئة
من ذلك الشبح علم تصوري للانسان التي لملاحظتها مطابقة له
بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة والوقع فلا خطاء في الصورة
لمطابقتها لمعلومها انما الخطاء في الحكم الكائن لهذا التصور وهو
ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الشبح وههنا سوال
مشهور وهو ان منشأ المطابقة اما الشيء الذي ينتزع منه
الصورة او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان المراد
الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصور التصورية
من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة
المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لا يكون

لان تعريف العلم صادق على ... لان المطابقة معتبرة في العلم واللامطابقة في بعض التصورات

بدون

بدون ملاحظة الحكم وإن كان المراد الثاني يلزم أن لا يتصف التصديق
بعدم المطابقة أيضا إذ كل صورة تصديقية لا تكون إلا مطابقة لما هي
صورة له فإن الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر
مطابقة لما هي صورة له أعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن
الجواب بأن الصورة التصورية والتصديقية وإن كانت مطابقة لمعلومها
لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الأمر ضرورة أنه لا تمانع
بين المعلومات التصورية ألا يرى أن كل صور التصورية متصور
فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض
العقل وأما الممتنع والمفروض وجودها وأوصافها فيكون كل صورة
تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة أصلا بخلاف معلوم
الصورة التصديقية فإنه قد يكون واقعا في نفس الأمر كما في قولنا
العالم حادث مثلا وقد لا يكون كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق
الممانعة في الذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية
قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون ألا يرى أنا إذا رأينا حجرا أو حصل
منه الصورة الحجرية وحكمنا بأن هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من
الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الأمر ضرورة أن
كلا المعلومين واقع فيه وإذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الإنسانية
وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الأمر وهو
الماهية الإنسانية والصورة التصديقية غير مطابقة لعدم معلومه فيه
وهو ثبوت تلك الصورة لما أخذت منه في نفس الأمر فيكون حكمه
مطابقا لما في نفس الأمر وإذا لم تكن صورة له من الصورتين وبما ذكرنا

لكن فالحق أن الصورة التصديقية
تتصف بالمطابقة وعدمها لما في
نفس الأمر والصورة التصورية
دائما متصفة بمطابقتها الى تأمل
فإنه دقيق قوله والخطأ في الحكم أه
أي إنما الخطأ في الحكم المقارن لذلك
التصديق فإن الحكم بأن هذه الصورة
الناشئة من الشيء صورة له قد حصل
ملكة نفس الأمر فإذا كانت
تلك الصورة صح

في نفس الأمر لا يكون مطابقا وهذا
معنى تحقق المطابقة واللامطابقة
في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي
صورة له في الصورتين



ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق

اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة لذلك الشبح في الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم واللازم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات بتفصيل جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك قوله ويرد عليه الخ حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسانية عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمتصور في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الجسمية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الجسم فكيف يكون الجسم متصورا به وان اراد انه المتصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة اذ هو مطابق لتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة هو آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي فرد من افراد الانسان بنقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو

قوله لزم التسلسل او وجهه ان التصور في تصور التصديق وهو يقارن التصور اجمالا فكل تصور يقارنه تصديقات غير متناهية وحاصل قوله لانه انما يلزم ... مع ايضاحه ان فعلية الحكم لا تستلزم التسلسل اذ الحكم هنا منضم اليه اجمالا وبالتبع والحكم الموقوف على تصور الاطراف والنسبة هو الحكم المنضم اليه تفصيلا وبالذات والملحوظ مفصلا وبالذات فيما نحن فيه انما هو التصور فقط ... ذكرنا ان الحكم تابع للملكة

في الواقع حجر حصل في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان

ثم بانتقالنا من جهة الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على

ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم

عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا

الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني

الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه

وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث

مفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو آلة لملاحظة الشبح

وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث مفهوم

الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية

غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض

الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل والكلي

كلي وامثال ذلك انتهى وحاصله ان بعد حصول صورة الانسان

من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بقابل العلم مثلا والمحكوم

عليه لابد ان يكون معلوما لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس

معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية

وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر

من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون

فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين

العلم بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه

حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم

قوله فرضنا لذاته [illegible] كافية في حصول العلم وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء ينضم الى العلم وتعلقه قلنا هذا على عادة حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر عن تدقيقات الفلاسفة [illegible] فيما لا يعتقد الا فان دابهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم

الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه
وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح
واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المناسبة
بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكون
المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف
بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان
حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون
الصورة الانسانية التي بملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع
ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده انه متصف بالانسانية
موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا للمتصور
الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو
الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر
انسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتماثلة
وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم
بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز
المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب
انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان
المراد من جنس هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر
والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية
ليست غير مطابقة لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا
يخفى انه مع عدم تماميته في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة

قوله
الى

[illegible]

قوله وتحقيق الجواب اه اي وتحقيق الجواب الذي ذكره الخيالي بقوله واجيب اه على وجه لا يرد عليه الايراد المذكور بقوله ويرد عليه انه فرق اه وكذا المراد بقوله وقد يجاب بوجهين الجواب عن قول الخيالي وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات اه لا الجواب عن الايراد المذكور بقوله ويرد عليه انه فرق اه كما سمعته من العم الحسن غياث الدين وتبعه مولانا وشيخنا خالد النقشبندي عارف ابراهيم فصيحي الحيدري

قوله مع عدم تمامه اه وجه عدم تمامه انه ليس على اطلاقه لان الاخص انما لا يباين الاعم الذي معه ولكن يباين الاعم الذي في ضمن فرد آخر فان الانسان مثلا يباين الحيوان الذي في ضمن الفرس تدبر فان فيه دغدغة فصيحي الحيدري

[illegible]

لما وجد البعض الادراكات يعني ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم اللاتي في
نفسه سواء كانت ناظرة الى عمومه فلا يتم ولا ايضا فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات
المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدءا لاثرين والكل باطل في الاسلام

قوله اي ذاته الخ فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد
بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير
توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم
فسر الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء الخ المستفاد من قول الشارح
ليس لسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه
لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب من الاسباب مفض لا انه
لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء
من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة يتوقف
على المنتسبين وهما العالم والمعلوم فههنا الكفاية يتوقف على المعلوم
انما هو لكونه متعلقا لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته تعالى كافية
في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى
متعلق **قوله** حاصله اختيار الشق الخ وهو ان المراد السبب المفضي
في الجملة **قوله** اي فيما لا يفتقر الخ انما قال ذلك لان لهم ابحثه
تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي
تبتنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية **قوله** يعني ان الحس الخ
رد لمولانا زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل
كحواس البهائم سببا للعلم **قوله** فانها مبنية الخ اتفق المحققون
على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان
نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا
في ان صور الجزئيات المادية ترتسم في النفس اولا فذهب جماعة
الى انها لا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في الاتها

قوله وعمومه فيه انه لا دخل لعموم
الحس وشموله غير ذوي العقل
في جعله سببا للعلم الانساني اللهم
الا ان يقال المراد عمومه في جميع افراد
ذوي العقول الحاصل في ضمن
العموم المذكور وكان في هذا اشارة
الى هذا المعنى

مثلا فيان اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن الى العين اليمنى
والايسر الى اليسرى جنابه

بناء على انها بسيطة مجردة و تكيفها بالصور الجزئية ينافي بساطتها
فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامات
ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما
توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم
في النفس الناطقة لانها المدرك للاشياء الآلات ادراكها للجزئيات
المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية
ما في الباب ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم يفتح البصر
لم تدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورة واذا فتحت ارتسمت وهذا هو
الحق ومن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد للارتسام
الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة
عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد
الخ اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات
لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار
المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك المعاني الجزئية
وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير
النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما
على تقدير بطلانهما فيجوز ان تكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار
المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة الخ اي في قوله
يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع
وان كان التلاقي والافتراق متحققان في صورة التقاطع ايضا اذ
المناسب ح ان يقول يتقاطعان فينفذان الى العينين بدون

لانه الموافق للغة الرياضي

صورة التقاطع
+
صورة التلاقي والافتراق
X

ذكر

قوله والكائنات لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس لانا نقول الحركة ـ خيالي

صورة الصليب

X

ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه ثبت في التشريح انه قد نبت من جانب مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلا وصار تجويفهما واحدا ثم تباعدا الى ان اتصلا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانعطاف بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او بطريق التلاقي والانعطاف كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما يتصل بحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد **قوله** لا يقال الحركة الخ حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ ادراكها فرع الوجود في الخارج قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض **قوله** لانا نقول الخ يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها

وجود الاين او الكون

لا نا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس خيالي

ربما يعنى السكون بالذات

مفعول له

عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية لا حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون اخر وغير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف **قوله** ولزوم النسبة الخ يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والانين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصلة محسوسا بها لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلفوا في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد جحد حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا نجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على احد المذهبين **قوله** وما يقال الخ قائله مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسه مشاهد فليس بشيء لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس الاخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا ذلك الشيء المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى ادراك عماه مع انه نفي صرف فضلا عن ان تكون محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله واللمس لا يدرك الجسم الخ فمن تتمة ما يقال ودفع اعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم

قوله اذ حاصلها اه علة لوجود الانواع الاربعة وقوله والمميزات اه دفع لمنع عود ها الى الكون وقوله لا حقيقية متنوعة المراد منه انه ليست المميزات فصولا حقيقية لتكون الانواع ايضا حقيقية فلا تعود الى الكون بل الكون نوع واحد وله اربع اعتبارات تحصل بكل اعتبار قسم هو غيره بالذات ولذا وقع في المقاصد وغيره كونها انواعا مجازا وان كونا واحدا يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا كما في التهذيب وقوله نحو كونه تمثيل للامور الاعتبارية مولانا وشيخنا خالد النقشبندي قدس سره كتبه فصيح الحيدري النقشبندي

قوله انما يصح على احد ال[مذهبين] والحاصل ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق وكونها محسوسا بها مختلف فيه فصيح الحيدري

مما ذكرتم

وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة والحس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لان ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم ان العلم محسوسا لتأديته الاحساس لكلها الا على الادراك كما هو ظاهر

ما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان تكون الحركة ملموسة

ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من مس

شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان

الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع

ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه

بل يدرك وصوله الى الملموس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال

بتجدد الحركة اي الكون في مكانين بخلاف المبصر فانه

يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك

الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك الحركة بعد ملامسة

الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا

فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اي لا يحصل

ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اي لا يكون

سببا لادراكه او للعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان

الخ فيكون بيانا لقوله ادرك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادرك

العقل الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس

الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على

حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير

في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس

الآخر لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان

تقديم الخ كما بين في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد

الاختصاص قال المحشي المدقق المعنى المستفاد من التقديم المذكور

قوله او للعقل اي لا يدرك العقل الحركة بسببه اي اللمس فصيح الحيدري

قوله اشارة الى ان تقديم الخ

قوله قائله مولانا صلاح الدين الرومي اه قال مولانا وشيخنا خالد النقشبندي قدس سره
اعلم ان الشارح نسب في شرح المقاصد القول بابصار الاكوان الى بعض المتكلمين وصنيع
السيد في شرح المواقف مفصح بضعفه ايضا لانه قال لو كانت محسوسة لما وقع الخلاف
في وجودها فعد الشارح الحركات والسكنات هنا من قبيل المبصرات الاتفاقية
من نحو الالوان والاشكال ذهاب الى القول المرجوح ومناقض لكلامه في شرح
المقاصد بحسب الظاهر بل على فرض تساوي القولين ايضا يرد عليه انه ليس
له عد المختلف فيه مجمعا عليه فدفع المولى صلاح الدين عنه ذلك بما حاصله ليس
مراد الشارح عد المبصرات الحقيقية بل مما كان العقل بمعونة الحس سواء
كانت محسوسة حقيقة اولا وما ذهب اليه الخيالي وتبعه السيالكوتي
لا يجدي في دفع الايراد عن الشارح والتطبيق بين كلاميه شيئا انتهى
باختصار اقول فيما ذكره مولانا خالد قدس سره نظر من وجوه الاول
انه لم يعترض على الشارح بانه ذهب الى القول المرجوح وانه بين كلاميه
تناقضا حتى يكون ما ذكره صلاح الدين دافعا لهذا الاعتراض دون
ما ذكره الخيالي بل الاعتراض على الشارح انما هو بان الحركات من الاعراض
النسبية والاعراض النسبية لا تدرك بالحس فالجواب بان الحركة
من الموجودات الخارجية بالاتفاق فهي كالمستثنى عند المتكلمين
من الاعراض النسبية يجدي نفعا في دفع هذا الاعتراض
كما لا يخفى بدون ورود شيء عليه وما ذكره صلاح الدين

يرد عليه ما ذكره الخيالي فلا يجدي نفعا والحاصل ان ما ذكره صلاح الدين
لا يكون جوابا عن الاعتراض الذي ذكره الخيالي الثاني ان ما جعله حاصلا للكلام
صلاح الدين لا يفهم من كلامه [crossed out] ويستلزمه استدراك قوله والملمس
لا يدرك اه كما لا يخفى الثالث ان الشارح لم يدع الاتفاق هنا على
ان الحركة من المبصرات [crossed out] غاية الامر انه عدها مع الالوان والاشكال
وهو لا يقتضي ان تكون من الاتفاقيات كالالوان وانما يقتضي ان يكون
قائلا بالقول بان الحركة من [crossed out] المبصرات وهو القول الذي نسبه المحشي
في شرح المقاصد الى بعض المتكلمين الرابع انه لا تخالف بين كلامي
الشارح هنا وفي شرح المقاصد لان الذي في شرح المقاصد انما هو حكاية
ذلك القول عن بعض المتكلمين ونسبته اليهم ولم يذهب الى خلافه
هناك كما نقله مولانا قدس سره عن شرح المقاصد فالذهاب هنا
الى هذا القول لا يخالف الحكاية وهو ظاهر [crossed out] الخامس ان تضعيف
السيد لهذا القول لا يستلزم ضعفه عند الشارح فلا يكون الذهاب الى القول المرجوح
عند الشارح [crossed out] ذهابا بل ذهاب الى القول الراجح عنده لان العالم لا
يذهب الا الى ما يظهر ترجيحه عنده ولكونه راجحا عنده عده مع
الاتفاقيات [crossed out]
هذا وان كان ترك الادب مع المولى المرشد قدس سره الا ان الحق حقيق بان يتبع
فائق السيد ابراهيم فصيحي بن السيد صبغة الله مفتي بغداد الحيدري

فان الخبر كلام او مركب تام فلا نقض بقولنا زيد الفاضل قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به على وجه ذكر الشيء ملتبس بذلك الوجه
والمراد بالشيء اما النسبة وهو الاوفق لقوله فيما بعد كلام لنسبة عبارة عن الاثبات او النفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ
فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فا عبارة عن ثبوت المحمول او انتفائه وانه اختار الاول لدفع المنع
واليه يشير قوله ههنا او الاعلام بنسبة

هو انه يدرك ما وضع لكل حاسة لم يبطل بغيرها الا ما ذكر ثم
انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق
ظ لكنهما استلزمهان قوله اى مركب تام يعني ليس المراد من
الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعني
ما يتكلم به بل ما هو مصطلح النحاة اعني ما يتضمن كلمتين بالاسناد
والا لزم ان يكون المركب التقييدي خبرا اذ يصدق عليه
انه كلام لنسبة خارجية تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان
قولنا زيد الفاضل كلام لنسبة خارجية وهو اتصاف زيد بالفاضلية
في نفس الامر وعدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان
الفاضل الحلبي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره
فلا معنى للانتقاض ولعمرك ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى
تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله لنسبة اذ
المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح قوله اى على وجه الخ اى
في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام
الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان
هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك مع قطع النظر عما في
الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية
بانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار عن تلك النسبة
على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت والانتفاء
صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله وهو الاوفق

قوله لكنهما متلازمان ههنا
فلذا سكت عنهما الى ان قال
والمنقول عنه احدهما
وجه التلازم انضمام
الاستغراق الى الاختصاص
والا فلا تلازم بين
المعنيين والاخرى
قوله انه المستفاد
من المتن واني بلازمه
لانه هو الذي اختلف
فيه وحجج جوانبه فلو ذكر
المستفاد لكان محل الخلاف
غير مصرح به والله تبارك
وتعالى اعلم مولانا خالد
النقشبندي قدس سره
كتبه فيض الحيدري

قوله بمعنى ١٥ لان الايقاع
والانتزاع بمعنى ادراك
وقوع النسبة ولا وقوعها
ولا شك ان هذا صور
ذهنية فلو جعلت النسبة
بمعنى الايقاع والانتزاع
كان لفظ النسبة موضوعا
للصور الذهنية فيض الحيدري

اذ

لا اشتراط فيه اى ان زعم ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بحيثية خارجية ومصداقه ان ما يحصله ويفيد العلم بلا عدد حد التواتر يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثلا كخمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل
خيالي

اذ الخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول **قوله** عبارة
عن الاثبات اى كونه مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول
اذ هو الذي يتعلق بالنسبة كما لا يخفى **قوله** لا يشترط فيه الخ اشتراط
الخمسة مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل
التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنى لعدم
حصول اليقين بشهادتهم ويوجب في الخمسة واعترض عليه بان التزكية
في الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس بكلي عمدة واشتراط اثني عشر قال
سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله
تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا بعثهم لتبليغ احكام دين
موسى عليه السلام وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل
بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط
الاربعين بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك
من المؤمنين روى ان المؤمنين كانوا اربعين والنبي
مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط السبعين بقوله
تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وفي اكثر نسخ التلويح
او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به
احد **قوله** بل ضابطه الخ اى ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع
العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا قال بعض الفضلاء وانت
خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه ما لا يحتمل النقيض اصلا
ولما لا امر دونه خرط القتاد انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان اتفاق

لا اشتراط في العدد العقلية فلا تعلق لبعد ... اصلا ...

ووقوع العلم غير شبهة خيالي

او لا دونه خرط القتاد ...

قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول لأمر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم .

الجمع الغفير المخصوص على شيء مستند الى الحس ممتنع لا ثبوت له في نفس
الامر مع تباين ارادتهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان
العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه
حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل
وقوع شيء بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن
تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود
مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا باخبار والاشكال
انما نشأ من عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان تأمل كذا في التلويح

قوله قيل عليه الخ يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر
انما يفيده بسببه فيكون العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر
بالعلم كما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل على بلوغه حد التواتر يدل
على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان
نفس التواتر موقوف سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه
علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف نفس العلم فلا دور بل على ذلك
انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر لا خالد ليل ما يلزم من العلم
به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره
موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك
فانه يجد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان
العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه اليه معلوما
بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا يكون
حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم

بالعلم

قوله بمعنى سلب لعله ورد على ان هذا انما يتم اذا اريد بالامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالحاصل ان احتمال النقيض عند العقل ليس بموجود [illegible] ان يعتقد [illegible] بمعنى عدم الامكان [illegible] التقييد بجانب الوجود وكذا

٧ مطلب العلم بالعلم والموقوف هو التواتر

قوله فانه يجد اه هذا في حيز المنع فافهم
فصيح الحيدري

قوله بطريق الاخطار
بان يكون المعلوم ملتفتا اليه
ومقصودا بالذات لا بالتبع
فصيح اداه الحيدري

فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل
اما خبر النصارى ووقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر في هذا الكتاب بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تقدير في قوله اليهود

بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد
التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق
الاحضار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل **قوله**
وهكذا حال الخ فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول
يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا
علم تحقق المعلول علم تحقق العلة الخفية وانما قيد العلة بالخفية لانه
لو كانت العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار
المحسوسة للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب
العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر
لا ينافيه **قوله** فان قلت الخ حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع
العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم
اسبابا شتى من الحس والبديهة وخبر الرسول وغير ذلك
والمعلول العام لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع
العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه **قوله**
قلت عدم الدلالة الخ وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم
بوجود مكة مثلا لا يحتمل ان يكون لعلة غير التواتر كذا نقل عنه **قوله**
تأمل وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز
ان يكون العلة الموجبة له محققة من غير ان يكون وجودها
او انتفاؤها معلوما للناظر وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه **قوله** وقع
في التلويح الخ يعني ان الخبر قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل
عيسى عليه السلام فمتواتر ثم وههنا واما خبر النصارى فوجه كلامه

قوله بخلاف ما اذا اى بل يكون بطريق التبع فانه لو لم يلاحظ ثانيا لا يحصل العلم بالعلم لانه قد يكون غير حاصل فكونه ملحوظا بالتبع

لكن بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى الحمل فتواتر ثم بلغ اهل
المخبرين بقتله حد التواتر ورد اليهود قد انقطع في زمن بخت نصر

معضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة
المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع
لكن احتيج في عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام الى
تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر
الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه
على النصارى لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك
وانما يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لكنه لا
يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم المتوهم
قوله لكن بعض النصارى الخ يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة
الى حمل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود
في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل
ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا
يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل
لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار
مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت
ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل تم المقصد كما في الكشاف
الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر
فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم قوله بل لم يبلغ الخ اي
بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه
كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجب العلم باخبار السبعة
فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم

كان

وبالجملة تخلف العلم دليل العدم ربما يكون مع الاجماع فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه يكفي في الجواب وا

كان يشبهه كما اخبر الله تعالى عنه بقوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن
شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة
لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة
لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح
ثم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لما في نفس الامر والعلم يشترط في الخبرات
يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد
منه تامل قوله وعن اليهود الخ قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر
اصنامهم الا انهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا اثر
ذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت
نصر ملكا قيل قايما لمشارق الدنيا ومغاربها سمي بذلك لانه
وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك قوله وبالجملة الخ اي مجمل كلام الشيخ
وخلاصة قوله فتواتره ثم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه
لا انه فذلكة لقوله بل لم يبلغ الخ على ما توهم قوله فيه اشارة الخ اي
في ايراد لفظة رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان
مخالفة حالة الافراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد
كما في كل جزء جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن السوال
المذكور اذ السوال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر
المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعني قوله وضم الظن
الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع
وحاصله ان لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون
مع الافراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا ايضا

ما يكون مع الاجتماع
ما يكون مع الافراد

وجاء ان علماء فرقة قالت ان الذين اختلفوا فيه
شك منه بدليل انه كان بهم وهم شبهة بها ما
قال القاضي في تفسيره انهم بعد وقوع تلك الواقعة
اختلفوا فقال بعضهم انه قتل وقال بعضهم لو كان
هذا فاين صاحبنا وبعضهم قال ان الوجه وجه
عيسى فالبدن بدن صاحبنا الكلام ان يقال ان المخبرين
لم يكن لهم شبهة فيه

كذلك قوله والتحقيق الخ اى تحقيق الجواب وحله ان اجتماع
الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا
تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل
الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد اجتماع الاسباب التامة
للشئ فهو ممنوع لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب
الناقصة فلا نم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب [illegible] نفسه (توارد الاسباب الكاملة ١٢)
والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد
والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من
خبر مخبر اخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك الاخبار قوة
لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شئ مما ذكر
قوله واما وهم الكذب الخ جواب سؤال كانه قيل كيف يكون الخبر
المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر الكذب بناء على افادته كليهما (الصدق والكذب)
فلكل خبر طرفان يوكدان لطرفى الخبر السابق فلا يحصل قوة
المسبب المفضى الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر فى ايهام
الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجب الصدق
فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه
موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن
الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل
ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج
الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع
قوله لتبليغ الاحكام قال المحقق الدوانى هذا لا يشمل من

والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى
قوة المسبب وللسبب للاعتقاد
واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه
ولا فيه مدلول الخبر والصدق
والكذب احتمال عقلى الرسول
بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام
ولو بالنسبة الى فرد واحد حيا

[illegible] المتواتر ٢

اوى

وبهذا المعنى يساوي النبي صلى الله عليه وسلم لكن الجمهور على ان النبي صلى الله عليه وسلم اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي

اوحي اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل انه قال ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري والمراد بالاحكام النسبة الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي اس الاحكام ورئيسها **قوله** ولو بالنسبة الخ دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصله انهم وان لم يكونوا مستقلين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم هذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم اخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم **قوله** وهو بهذا الخ هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده **قوله** لكن الجمهور الخ اعلم انه قد اختلف في الفرق بين النبي والرسول فقال بعضهم انهما متساويان فكل رسول نبي وكل نبي رسول لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من الحيثية انه قال الله تعالى

(حاشية: ويحتمل ان يكون ان المبعوث لتبليغ الاحكام بتدبر)

(حاشية: مبلغين بدل)

(حاشية: اختاره الشارح انه لا علاقة بين هذا وما)

(حاشية: بحسب المفهوم لا فرق الا)

وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض بان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه

انا ارسلناك او ما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه ينبأ عليه
انباء المخلوق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة
واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول
اما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي
وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم
وفسروه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص
بالانسان قوله ويؤيده الخ وجه التاييد ان العطف يدل على المغايرة
فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم
لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى
في حق كل من موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا
نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا
اللازم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي
بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز بينهما
عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى
تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا يرى ان
تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول
كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا
وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل
انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي
يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث الخ تاييد
ثان لكون النبي اعم روي انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء

فقال

ويمكن ان يقال انه يحتمل ان تتكرر نزول الكتاب كما في الفاتحة وتخصيص بعض المعجز ببعض
الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لا يرد عليه او لا او النزول بعضهم في الشرع الجديد

فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال
ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط
الخ اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب
شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي
وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب الخ روي انه
عليه السلام سئل كم انزل الله تعالى من كتاب فقال مائة
واربعة كتب منها على ادم عليه السلام عشر صحف وعلى شيث عليه السلام
خمسون صحيفة وعلى ادريس عليه السلام ثلثون صحيفة وعلى
ابراهيم عليه السلام عشر صحايف وعلى عيسى وموسى وداود
ومحمد صلى الله عليه وسلم التورية والانجيل والزبور والفرقان
قوله اللهم الا ان الخ هذا ما ذكره السيد السند قدس سره
في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون
معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون
عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال
لا يكفيه ولذا ذكره باللهم قوله ويمكن ان يقال الخ اي يمكن
ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه
يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه
نزل مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا سمي بالسبع المثاني لكنه
فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب
المرويات قوله وتخصيص بعض الخ جواب سوال كانه
قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض

واشترط بعضهم الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ رحمه الله بان اسماعيل من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولذلك اختار ههنا المساواة ليخص الخبر الصادق في نوعيه ويمكن ان يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة

قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي واجيب بانه خارق

لا يخلق الخارق على يد الكاذب بحكم العادة ولا ينتقض بالنيران [illegible] وايضا الظهار [illegible] خيال

وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة الرواية وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزول الصحف بعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق

قوله واشترط بعضهم الخ عطف على قوله فاشترط عليه اولا

قوله بعضهم الخ يعني اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله

قوله ورده المولى الخ كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لانهم كانوا ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته

قوله لينحصر الخبر الخ اذ لو خص الرسول يلزم ان يكون خبر النبي خارجا اذ ليس متواترا ولا خبر الرسول

قوله ويعتبر الحصر الخ فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأبى هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة

قوله قيل عليه الخ حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة والاولى ان يقال يدخل فيه خارق المتنبي لانه يدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادعاه

على

على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادة من الله تعالى لأن الخارق
فعل الله تعالى يخلقه لإظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب
المتنبي يكون تصديق الكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور
الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبي مح وهذا الجواب
مبني على ما تقرر عندهم من أن الأمر الخارق الذي قصد
به إظهار الصدق فعل الله بلا واسطة لأن التصديق منه
لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق إظهار الصدق
ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى
لا كما زعم الفاضل الجلبي من أنه مبني على أن جميع الممكنات صادرة
بإرادته تعالى من غير واسطة فإن تم تم والا فلا وإنما قيد بما
الكاذب بكونه في دعوى النبوة لأنه يجوز ظهور الخارق الموافق
على يد الحالم لأنه لا يوجب تصديق الكاذب لأن حاله يكذبه
بما لم يرد عليه الإهانة وهو أن يظهر أمر خارق للعادة على يد
المتنبي على خلاف ما ادعاه لأنه خارق للعادة قصد به
إظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة
الكذاب أنه ادعى لأمور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد
من قيد على وفق ما ادعاه إلا أن يقال المراد بالقصد إرادة
الفاعل وهو الله تعالى أما لأنه لا فاعل غيره تعالى أو لأنه شرط
في المعجزة أن يكون فعله تعالى وح لا يرد شيء مما ذكر قوله
ولا نقض بالفرضيات يعني أن جواز ظهور الخارق على يد المتنبي
لا يضر نقضا للتعريف المعجزة إذ لا بد في النقض من تحقق المادة وإلا

وايضا اظهار الخ برفع وجوده بخبار الحيوان التسبحي الحمار وان اطبق الموجود عليه لانه مما يترتب على اسباب كلما باشرها احد يخلق الله تعالى عقيبها الشئ فيكون من ترتيب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا الا يرى ان شفاء المرض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق

لامكن ان يقال يمكن ان يكون انسان ليس بناطق فيرد على تعريفه بالحيوان الناطق **قوله** وايضا اظهار الخ يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار الصدق لم يوجد او لا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كليهما امران خارقان للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد في احدهما اظهار الصدق دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز المتنبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله على معارضته المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نم ان العلم بان الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تامل **قوله** والحق الخ اي الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كان الطلسم مما يترتب على خصايص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر

امر

فان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت

اما انه لم يتعهد ظهور مثله من مثله وههنا ليس كذلك لان كل من
باشر تلك الاسباب المختصة به يترتب عليها ذلك بطريق
جري العادة وما قيل من انه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على
هذا التقدير ممنوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه
فعل الله لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق
فقط لتصديقه بخلاف السحر لان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب
يخلقه على يد كل من باشرها عادة قال الفاضل المحشي والحق ان
السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط
لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه
لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع
شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب
سواء كانت مقدورة اولا والا لزم ان يكون حركة البطش
ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات
وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بشيء وههنا ان
هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد
المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى
الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة ولذا
اهمل القوم هذا الجواب لانهم لا يقطعون بعدم كون السحر من
الخوارق بل الظاهر ان مرادهم ان سحر المتنبي مطلق الخارق الذي
يظهر على يده وليس مجازا قوله فان قلت الخ انتقاض لتعريف المعجزة
بتكلم سوى الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق

قلت انهم وعدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات حقيقة
يمكن التوصل هذا الامكان هو الامكان الخاص بمعنى التوبيد ان الدليل ما لا ضرورة في طرف التوصل
او يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل

النبي منه مع انهم عدّوها تحت المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلايق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من ان ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله ليست بعلة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامة الولي تدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد مدعي النبوة دالا على صدقه فينكشف به صدقه لما شرطوا في المعجزة ان تكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له فتامل **قوله** قد عدوا الخ الارهاصات جمع ارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحايط اذا اسسته **قوله** على سبيل الخ متعلق بالكرامات اي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعته النبي فكانه صدر عن النبي او التغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها **قوله** هو الامكان الخ يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف من اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس

وجه التامل ان الظهور على يد متابعي النبي ظهور على يد النبي فلذا يدل على صدقه منه

لعل وجه التامل ان افعال الله تعالى ليست بعلة معناه ان الله اذا اراد اي فعل لا يلزم علة الفعل القائل بان افعاله ليست تعالى معللة بالغرض

وجه التامل ان الظهور على يد متابع النبي ظهور على يد النبي فيدل على صدقه منه

بضرورية

ولك ان تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود اى لا ضرورة فى عدم التوصل

بضرورى ثم قال الفاضل المحشى اى يجوز ان يتوصل وان لا
يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم
بوجود الصانع وان لا يتوصل وانما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر
الصحيح فيه فهو كالمنافى الامكان فى نفسه والايجاب العام ههنا هو
النظر المتبادر مما لا يخفى فساده قوله ولك ان تأخذه الخ اى لك
ان تأخذ الايجاب الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم
التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل
به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد
كما هو عند المعتزلة او لا يكون ضروريا عنده بل بطريق جرى العادة
كما هو مذهب اهل السنة والجماعة فيصح التعريف على المذاهب الثلثة
قال سيد المحققين فى حاشية شرح المختصر العضدى وانما قيل يمكن
التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه
التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر
فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه
احد ابدا وقيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة
لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا
آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقى وليس من حيث كونه
وسيلة فلو لم يقيد واريد العموم خرج الدلائل باسرها اذ لا يمكن
التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هناك
تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد المطلوب
بالخبرى لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان

نحو كل انسان حى
وكل حى جسم ينتج
كل انسان جسم
منه

يستلزم لذاته انما قيد بذلك اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام   فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان لفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزم بناء على ان اللفظ يستلزم المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع خيالي

لان التوصل الى العلم بالمطلوب اليقيني انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كان التعريف الثاني اعني قوله مؤلف الخ مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد الظن منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الآخر ليدخل الامارات في التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر العضدي من انه لا استلزام بين الظن و[3] الوجه قوله انما قيل الخ يعني فايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار هيئته العارضة من التأليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة من بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لم يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا ام عاديا يصح على رأي الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة اولازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهر قوله فان قلت الخ يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول

[3] وما يوجبه بدل

وبما

هذا في القول الاول واما القول الاخير فمخص المعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول   بعد العالم

وبما ذكرنا لك انه لا حاجة الى ان يقال اي يجب ان يعمما
بناء على ان الملفوظ من موارد المعرف كالمعقول ولا يرد
ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف
بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي
فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان
مقصود المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم
اللفظي والعقلي بل المقصود بيان ان التعميم كيف يصح **قوله**
قلت الخ حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى
العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ به يلا اخطر ذلك التعقل بالنسبة
الى العالم وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك التعقل
في الذهن فالملحوظ المستلزم ههنا هو المعاني الدائر في قالب
الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر
بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب غاية ما في
الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص
وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول
فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى
لا يكون الاستلزام لذاته بل لمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل
الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم
للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتأمل **قوله**
هذا في القول الاول الخ اي هذا التعميم والشمول للملفوظ
والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف

هذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر فيه النظر في احوال المعقول لا ما يعم النظر في نفسه

الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول
فهو مختص بالمعقول أعلا يجب بلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ
المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر ان يقال
هذا في المؤلف واما القول فيختص بالمعقول هذا والحق ان
اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل
في الحقيقة اعني المعقول قوله هذا الحصر الخ اي الحصر المستفاد
من تعريف المبتدا بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد
كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب من
احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل
للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احدهما من الوسط
والمحكوم عليه والثاني من الوسط والحال المطلوب اثباته
ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه
ما يعم النظر في احواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر
اذ يلزم ح ان يكون المقدمات المأخوذة مع التي تيب عليه
ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات
بان يترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري
واما المقدمات المأخوذة مع التي تيب فلا يصدق عليه التعريف
اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في
حاشية شرح المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا
ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلبي في حل قوله حتى يلزم كون

حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره

قوله المقدمات اى كون المقدمات المترتبة او ترتيبها دليلا
حتى يلزم الخ متعلق بالمنفى لا النفى قوله لكن لا يخفى الخ يعنى
لا يخفى ان كون المراد من النظر المنظر فيه بحسب احواله فقط خلاف
الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون فى نفسه كما هو المتبادر من
النظر فيه وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل
الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد
على ما مر فلا تصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذى ذكره
الشارح اجيب بان الحصر فى قوله هو العالم ليس حقيقيا بل
بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فالحاصل
ان الدليل على التعريف الاول هو العالم اى ليس مثل
قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعنى المقدمات الماخوذة
مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنى على
ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه فلا يصح الحصر
الاضافى اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا قوله
ان اراد انه يلزم ان تكون المقدمتان الماخوذتان مع الترتيب
دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد
انه يلزم ان يكون المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا
فاللزوم مسلم وهو لا ينافى الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى
المقدمات الماخوذة مع الترتيب تامل وللفاضل الجلبى ههنا
مقال لا يعبا به قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافى بالنسبة

فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره مع المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب م

فهذا شامل للمقدمات الغير المرتبة والمقدمات المرتبة ولكن لا يعتبر معها ترتيبها تامل منه

[illegible]

[illegible]

الا ان يلزم من العلم به العلم المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم ويلزم به من آخر كونه بالنسبة وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم الكلي واللازم من الجزء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بداهة او كسبية

الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب لانه المعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات الماخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيها عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر قوله المراد بالعلم الخ يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديق بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تامل ثم المراد بالتصديق اما اليقيني او ما يشمل الظني ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارات ايضا قوله ويلزم من الخ عطف على قوله

ووجه التامل ان الفرق انما هو بحسب المفهوم لان مفهوم العام مشتمل على كل ما كثر بوضع واحد كالحيوان بخلاف المشترك فان مفهومه مشتمل على كل ما كثر بتعدد الوضع كالعين وانا بحسب الصدق والمال فلا فرق بينهما ولعل وجهه استحسانا بعدم جواز استعمال الالفاظ المشتركة في التعريفات اذا انعقدت القرينة فليتق الاشارة الى الدفع لذا فليتذكر

بالعلم

بالعلم اي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه
بان يكون علة له بطريق العادة او التوليد او الاعداد فيخرج القضية
المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم
العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف
القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم
بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها اما بديهية او بالنظر ولم
يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالواحدة فان كل قضيتين
فرضتا يستلزم العلم بهما الحكم باحديهما من غير ان تكون علة له
فهما خارجتان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها
فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا
انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا
نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث
لانا اذا راينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بمجموعه
الانسان بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا راينا
انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم بشجاعته
وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم ولا شك ان العلم
بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية
الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا بان يعتبر قيد
النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد الخ انتهى اقول العلم
في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط
بل بانضمام قضية اخرى وهو كل اسود موجود وكل من يقاوم

لكن يرد عليه ما عدا الشكل لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظ ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود

الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها ظ قوله لكن يرد عليه الخ يعني وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكرنا لكن نقضه جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظ ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل يحتاج الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها واللزوم لا يمتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتايجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه القائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط فلا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان نفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل

على

وايضا يرد عليه المقدمات التي لحذر منها النتيجة وهي بينها ارد فظ التريف الثاني. اللهم الا ان يقال
يراد بان تستلزم اللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل

على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو
الشكل الاول لما ذكره السيد السند قدس سره في حاشية شرح
مختصر العضدي ان حقيقة الدليل مستلزم للمطلوب الحاصل للحكوم
عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى
فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصران في الشكل الاول
حتى لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول
حصل لهم العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين **قوله**
وايضا يرد عليه الخ يعني يرد على هذا التعريف وكذا البابواعني
مؤلف من قضيتين الخ انما اعني مانعين لصدقهما على المقدمات
التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يجد المبادي
المرتبة في الذهن فينتقل عنه الى المطلوب مع انها ليست بدليل
لانه محقق بما يقع فيه الحركتين اعني الحركة من المطلوب الى المبادي
الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب **قوله** اللهم الا ان يراد الخ
لا انتقاض لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين
والثانية مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه
لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل
المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على
تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تامل هذا لكن بقي شيء
وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر الحسن اولا لان المراد باللزوم
من اخر كونه ناشيا الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان
اللزوم مقدم في الذكر على العلم وليخرج الملزومات التصورية

عبارة ابن ابي شريف في حاشية الشرح الانتقال منها اي المقدمات الحدسية الى النتيجة ليس بطريق النظر بل الحدس مقابل للفكر الذي هو اعم من النظر اذ الانتقال في الفكر تدريجي والحدس آني انتهى حولانا خالد النقشبندي قدس كتبه فقير الحيدري النقشبندي

اي تحصل منها النتيجة حدسا اي بدون الحركة الفكرية من تلك المقدمات الى ما هو نتيجتها اذ المعتبر في الحدس ليس الا انتقاله من الحركة واما الحركة الاولى التي هي من المطلوب الى المبادي فقد تنتفى حتى ...

قوله فبالثاني اه فهو لم يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثلا الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول

والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد **قوله** فبالثاني الخ لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفردة والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب **قوله** لكن يمكن الخ يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع **قوله** ولا يذهب عليك الخ حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المترتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص **قوله** وتخصيصه الخ جواب سؤال مقدر بان يقال المراد

قوله ومن قال اه شروع هذا القائل ان النظر في نفسه لا يتصور الا في المقدمات المترتبة لان المتفرقة ينظر في احوالها بان ترتب ولم يتدبر ان المرتبة لا نظر فيها وخارجة عن الدليل وتعريفه كما قال الشارح في الترتيب ترتيبها والنظر راجع فيه اليه فالنظر في النفس انما هو في المقدمات الغير المأخوذة سواء كانت متفرقة او مترتبة ولكن لم يعتبر في الاحوال للمقدمات فقط فافهم السيد ابراهيم الحيدري الصفوي

تصديقه يريد ان الخارق الا الذي الصادر هو الذي قصد به التصديق واما ما يظهر على يد مدعي الالوهية من الخوارق فليس تصديقا له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج او ابتلاء لغيره

بانه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول انه يراد من اللزوم اللزوم
بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا ينطبق على المقدمات فيحصل
التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف بمثل الاول خروج
عن مذاق الكلام انتهى بقرينة ظاهر الدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر
فان التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في التكلف ولذا قال
خروج عن مذاق الكلام **قوله** والصواب الخ بيان ان الصواب
تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وفي احواله
فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق
فلا يكون خلاف النظر والاصطلاح ايضا لحكم بان التعميم المذكور
صواب **قوله** يريد الخ المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله
تصديقا له اي يريد المصنف من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق
الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده
قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذي لم يقصد
الله منه اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فانه
لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله
من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج
له والابتلاء لغيره والاعتبار به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي
ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به
اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من
القرائن فانه اذا ظهر امر خارق للعادة موافق للدعوى على يد مدعي
النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شيء من ذلك بانه

لايكون خارقا اولايكون موافقا اولايكون على يد مدعي النبوة
علم انه لم يقصد به اظهار التصديق قوله اذ لو جاز الخ هكذا ذكره السيد
السند في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على
وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة القاطعة
على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى
الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى
الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا
فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم
في الاحكام الاتية لابلغ والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ
كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الاتية لا يلزم ابطال
دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دلت المعجزة على صدقهم في دعوى
الرسالة وثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون
عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما
ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي
لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال
دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد
لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله
اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان
نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز
وقوعه بدلها مناف على ما بين في محله او نقول ان هذا على
مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية

قطعية

هذا في الامور التبليغية واما في سائرها فالوجه في ايجاب العلم بها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الاكاذيب فلا يكون كاذبا فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور مجرده بالرسالة لم يحتج الى بترتيب هذا النظم واجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة فالاغلط لان تصور المخبر بالرسالة

لاظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته **قوله** هذا في الامور التبليغية الخ يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم فالوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه مذنب **قوله** قيل عليه الخ قائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق واما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول علم يلاحظه بهذا الوجه فانه يحتاج اليه **قوله** واجيب الخ حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بانه ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول

واما غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا

وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والالزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكر في شرح المواقف اقول المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو شكل الاستفادة من الدليل فكيف يفهم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة

قوله والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان مع تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بتوقف صدق الخبر جزما فلا يصح التوقف على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بالواسطة وذلك لانه مع تصور ان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كلما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا

ثم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا

صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم
بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين
اي هذا خبر الرسول وكلما هو خبر الرسول فهو صادق **قوله**
ثم الخ بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول
من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه
الرسول او من قبل نفسه استدلالي محتاج في صدقه الى
استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه
الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل
سوى التبليغ وهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه
بديهيا ولا يحتاج الى الدليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال
وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين
العنوانين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام ما دام
عند العقل من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد
للعلم الاستدلالي موقوفا على استحضار تينك المقدمتين
ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه
عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضروري
من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان تصور الخبر
بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ثم وذلك لان تصور مخبر
هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر
بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر بالرسالة
في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة

يعني لا ضرورة ... فيكون هذا القياس ... خبر الرسول صادق فالعلم بصدق خبر الرسول

قوله فتامل كانه وجه لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتامل

الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت مع ملاحظة
ملاحظة هذا الخبر وبهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره
اقول ان اراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا
الخبر اولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان يتصور
الخبر بوجه الرسالة وانه رسول منه تعالى مع تصور الخبر بانه
من قبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول
في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة
مسلمة لكن الحكم انما هو بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على
التقدير الاول فتامل قوله لكن الكلام الخ ابتدائه
دفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد
السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب
انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر
وليس له مدخل في ذلك الامر حيث الرسالة والتبليغ
يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور
ويرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه
بديهيا فح يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان
كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من
حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه
الرسول او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر
الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي
ما بلغه الرسول يوجب الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار

استدلالي

اعلم ان جميع حواشي العزيزية المعلقة على هذا الكتاب غلط لا معنى لها لخلاف التحرير ... فيها من الهذيان الجيب
ابراهيم ...

هذا المعنى يلغو الثبات فيلغو ذكره

استدلالي يحتاج الى ترتيب المقدمتين على ما مر فلا معنى للاعتراض
بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب
المذكور **قوله** ونظيره الخ يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف
اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا
انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف
العارضة واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت
الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال المتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع
ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن حيث اختلف العنوان
اختلف الحال من البداهة والكسبية وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله
الفاضل المحشي من ان قوله من حيث عنوان التغير بديهي ممنوع
اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا كل متغير حادث
ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر
والاستدلال ليس بشيء مبناه قلة التدبر نعم يرد عليه انه
انما يستقيم يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا
وليس كذلك بل يحتاج في اثباته الى ابطال ان ما ثبت قدمه
امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس من داب
المحصلين **قوله** هذا المعنى الخ يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال
النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال
حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد
التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة في ذكره الا التكميل وتسميها

اللهم الا ان يراد عدم الصادق في نفس الامر وعند العالم في الحال لانه الا ان يكون فيه ما فيه

ذكر نامي تعني العموم اندفع الاعتراض بان التقييد بالتفسير
الذي ذكره المحشي ايضا يشمل الثبات ضرورة وجوده في الجزم
المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص
اذ لا دلالة عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته
بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم
المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى
تفسير فقط **قوله** اللهم الا اي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد
بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان
لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته ليخرج الجهل المركب والتقليد
المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم
بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال بعدمه
في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال
في المآل فيخرج تقليد المصيب **قوله** وفيه ما فيه وجه النظر
ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر
غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز
العقلي للمانعية والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم
واللازم خروج العلوم العادية من اليقينيات لاحتمال نقائضها
في انفسها فان جبل احد معلوم لنا بعينه انه لم ينقلب ذهبا
مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه
لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم
فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل
عليه

اي فيدخل هذا ... لان هذا المحشي ... والوهم باحتمال النقيض في الحال وخروج الجهل المركب والتقليد باحتماله في المآل ولا شك ان احتماليته اي الحال والمآل بحسب العقل لا بحسب الذات ...

تعميم عدم الاحتمال ... بعدم ... في نفس الامر ... عليه

قال الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق فهو علم بمعنى الاعتقاد اه

عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس
في هذا التوجيه من البعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن
في اللغة زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال
النقيض عند العالم واما مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من
ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية
البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم
الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت
مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد له من دليل **قوله**
فالاولى الخ اي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق
سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل وتقليد
المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد
المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف فالاولى
ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
فيخرج بالثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك
المشكك لا بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع
على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى
اشارة الى ان له وجه صحة وهو ان يقال المقصود المبالغة في افادة
خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد
فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان
اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات
لغوا وان اراد بالجزم المطابق في الحال لا في المآل يتوجه عليه ما

لكن لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي نشأ عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم

او نردده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا
الترديد لان ما هو مطابق مطابق في الحال والمال وليس علم
ذكره حتى لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشأه عدم التدبر فان تقليد
المصيب جزم مطابق في الحال والمال وليس بثابت وهذا
اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على
وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لكن لا يخفى الخ
يعني قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان
مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل
من خبر الرسول علم بمعنى التيقن ولا يخفى انه على هذا التقدير
يصير قوله والعلم الثابت الخ مستدركا لان قوله يوجب العلم
الاستدلالي مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى
التيقن اذ لا معنى للعلم عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم
الخ يدل على ذلك لانه اورد الفاء الدال على انه فذلكة لما قبله
اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول متساويا للعلم الثابت
بالضرورة في التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا اي وان
لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون
مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها
له في الثبات فانه صريح في ان المقصود من قوله العلم الثابت الخ
ان العلم الحاصل به علم بمعنى التيقن وغاية ما يتكلف في الاعتذار
عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم

الثابت

قوله لا معنى لهذا الترديد اه هذا مع تعليله وقوله الآتي فمنشأه عدم التدبر مع تعليله واستعجاب غفلته على ان فضل المحشي كلها مبنية على اعتبار نحو راجعا في كلامه الى المطابق وجعل قوله في الحال والمال في الشق الاول وفي الحال لا في المال في الشق الثاني من الترديد متعلق به ايضا واما على رجوع الضمير الى الجزم وجعل ما ذكر قيدا له فلا يتجه شيء منها وسوق كلامه صريح في الثاني حينئذ [illegible] في الجزم لا في المطابقة وذكر لفظ الجزم في الترديد فتنبه لذلك حتى تعلم ان الذي خفي عليه ما هو اظهر [illegible] من الشمس مولانا خالد النقشبندي اه كتبه فصيح الحيدري

والعلم الثابت الخ دفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان نقيل عن ان الادراك النقلية لا تفيد الا الظن كان مويدا لما اراده ولتاما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي لا تحمول على التعريف المذكور اعني قوله صفة يتجلى به المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس بشي لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح كما مر ولو سلم فانما يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم يتحقق الاسباب في الثلثة وايضا يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر الخ يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذى ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر الاستدلالي علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يكون وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب الخ يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله والعلم الثابت الخ انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك التيقن والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية

والعلم الثابت الخ ... وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فاوجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراد المص بيان ورد من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات

وكأنه اشارة الى ما قيل ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين والتأييد
الالهي المستلزم لكمال الوفاق المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات في الغرة
فان العقل يعارضه الوهم فلا ينفصل عن كدر

القوة والكمال قال بعض الفضلاء وهذا مخالف لرأي المص لانه لا يقول
بالتفاوت بين اليقينيات في القوة كما سيجيء في بحث الايمان اقول
رأي المص نفي الزيادة والنقصان بين اليقينيات لا نفي القوة
والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي
الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام
تأمل قيل ليس في كلام الشـ ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا
الاقرب وقوله فهو بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد انه لم يقصد
ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم
الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول
هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم
ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم
عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير
في هذا الموضع وترك في قوله يوجب العلم الضروري وفي يوجب
العلم الاستدلالي مع انه الاقدم الاحق بالتفسير واما ثالثا
فلانه يجب ح ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت الخ واما رابعا فلانه
لا معنى لاثبات الفائدة المشعر بانه قد لكنه لما قبله واما خامسا
فلانه لا فائدة ح في ذكر قوله والا لكان جهلا الخ **قوله** وكأنه
اشارة الخ يعني ان قول المص العلم الثابت الخ اشارة الى
ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس
لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية
فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة
بمجرد

قوله الاخص مما سبق من المعنيين وهما مطلق الادراك والادراك اليقيني والاخص من هذين المعنيين الذي سبق هو المعنى الثاني هذا ولا تلتفت الى غيره السيد نصيح الحيدري

قوله اقول رأي المص فيه امور احدها ان الزيادة والنقصان قد يكونان في الكم وقد يكونان في الكيف ومن الثانية المعبر عنها بالقوة والضعف ولذا قال في المواقف ما نصه والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول القوة والضعف فاثباتهما اثبات للزيادة والنقصان ونفيهما نفيهما الثاني ان الامام الرازي وكثيرا من المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اليقيني لا يقبل التفاوت بالقوة والضعف ايضا لانه لا يتصور الا لاحتمال النقيض وهو ولو بابعد وجه

علم بالتواتر بهذا يجوز نقض التقييد والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر

بمجرد النظر فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم لم استيلاء على جميع القوى
فيتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم
العقلية خالية عن شائبة الكدرة قال الفاضل الجلبي هذا
مخالف لما تقرر في الاصول ان الادلة النقلية ظنيات
للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود
المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا
الى التيقن بشيء من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة
النقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية التيقن انه يفيده بعد
ان يحصل العلم بوجود دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد
التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم
الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم
شائبة الوهم فيه والتيقن بوجود دلالتها يحصل في بعض
المواضع كما ذكر في شرح المواقف تأمل **قوله** والا فهذا
الحديث الخ قيل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر
وكذا ما ذكره في شرح المقاصد فلا اعتداد بالقول بانه
ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل لمن هو اوثق منه
انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته
الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية
هذا الحديث نفسه من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر
لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده
ما ذكره السيد السند قدس سره في حاشية خلاصة الطيبي

فتأمله

قوله في بعض المواضع مثل الجنة والنار والثواب والعقاب والتنعيم والعذاب والحشر والحساب وسائرها لا طريق للعقل اليها الا بالجزم بامكانها ثبوتا وانتفاء في ذاته وهي المؤاخذة بالشرعيات مولانا خالد قدس سره

مع قطع النظر انما قطع النظر عن القرائن عنها لا عن الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

ثم قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز مثال للمتواتر اعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله عن الصحابة العدد الجم **قوله** انما قطع الخ يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع عن الدلائل ليخرج الخبر المقرون ويبقى خبر الرسول داخلا مع كون كل منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق يتوقف على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي مع الدلائل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل ليلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فلغى قطع النظر عن القرائن **قوله** وقد يوجه الخ يعني قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر والقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار

فالاولى ان يمثل بما سيأتي ذكره وان نقله عدد التواتر وزيادة لان ذلك طرأ عليه في اواسط اسناده ولم يوجد في اوائله ثم حديث صح

كالحس والعقل والدلالات ...

حيث قال والسبب الظاهري ... بعد العقل ... وطرق في الادراك ... قالوا الا ان معظم المعلومات يستفاد من الخبر الصادق فجعلوه سببا آخر ...

قوله لان الوجه الخ حاصله ان الخبر ليس من اسباب العلم حقيقة فكان ينبغي ان لا يعد منها لكن لما كثر مدخليته في معرفة المعلومات الدينية جعل كأنه السبب المفيد لها فعد منها ادعاء وتجوزا وليس في الخبر المقرون تلك المدخلية فلا وجه لعده من الاسباب فاخرج باعتبار قيد التجرد عن القرائن مولانا خالد النقشبندي قدس سره

في الخبر

في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات
بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع
النظر عنه قال الفاضل الحشي في توجيه قوله قد ينفك عن الخبر
بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم ~~وعند عدم التسارع قومه~~
يفيد العلم وعند عدم التسارع لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر
المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول
يلزمه ولا ينفك عنه هذا خبر الرسول وكلما هو هذا شأنه
فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه
القرينة ولا تنفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قد
وليس كذلك يعني نفس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة
ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل
تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشريح قطع النظر عن القرينة
المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية
الدالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل
الحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل
الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد
وفي بعض الاشخاص وفي بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر
كان مقبولا معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث
لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند الجمهور ومنشاء
حصول العلم عقيب الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله عقيبه
العلم ورب اجتماع لا يخلق فلا يكون افادته بالدليل او بالقرينة

فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته ينفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشاء العلم ليس بملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام اخر من غير تاثير للحال والمقام وقد يتخلف بعدده في مقام اخر فلا يخفى عليك ما فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان تضبط اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه وقال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم مجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم

بمجرد

في حكم المتواتر لانه كذلك في كونه خبر قوم يحيل العقل تواطؤهم لكنه بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع
وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق

/

بمجرد كونه خبراً لأن وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون
الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم
بالنسبة الى الصانع فيكون سببية الخبر هو كونه خبر الرسول
بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى اقول
وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر
الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا
لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال
بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله **قوله** لانه كذلك الخ اى لان
خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم
لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار
ان كون خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير
نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه
السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله الاية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي
فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب
العلم الضروري وما في حكمه **قوله** وحاصل الجواب الخ
يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين
مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول
وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه
اشارة الى ان مقصود الشارح من ادخال خبر الله والملك في خبر

في الخبر المقرون

اهدى

اقول الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اى يوجب العلم الضروري

قوة نفسانية فان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشيء لا يكون آلة له

الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني
على المسامحة بارادة ما في حكمهما سواء ثبت كيفية الرجوع على
ما قرره او على طريق آخر بان يرجع حكم الاجماع الى خبر الرسول
فانه بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه
عن المقسم اذ ليس مفيداً بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة
الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل **قوله**
ان قلت الخ قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلثة
ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال ان كان من خارج
فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا
وان يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل
على انه آلة غير المدرك فانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه
صريح في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها فاجابه
بالضرورة ان قوة الشيء ليست مثله **قوله** قلت الخ حاصل
الجواب انا لا نم انه قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك
ووصف الشيء لا يسمى آلة له اصلاً اذ لا يقال في العرف واللغة
ان حرارة النار آلة للاحراق بل انما يطلق الآلة على الامر الذي
هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى
منفعل واما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها
ليست من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست
فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك العلوم واسطة في وصول
اثرها اليها لكن يتجه ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع

يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل ...

ف

وقيل جواب هذا ان النفي بينهما او الوجود واللغة على مغايرتهما ندا قال قيل

واما حمل الغير على المصطلح فبعيد

في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة
ولانه لم يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر متعذرا كما اذ يكفي
ان يقال اذا كان السبب خارجا فهو الحس والا فان كان آلة فهو الحواس
وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشرح ان مقصوده نفي
كون غير المدرك ولان النفي متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية
عنه مسامحة باعتبار انه لم دخلا تاما في الادراك فانه سلطان
القوى المدركة فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة
على وفق الارادة كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخفى تعسفه **قوله**
واما حمل الخ واما الجواب عن السؤال المذكور بان المذكور
في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في
الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك
فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي
كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى
كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير
هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم
فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات
القديمة واما الصفات الحادثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن
وجودها مع عدم الآخر بان تعدم الصفة ويبقى الموصوف على
ما سيجيء التفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك
قوله هذا هو الخ اذ هو يدرك الغائبات والمحسوسات
جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات فقط

إذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به
صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم
الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يحمل الباء زائدة نحو قوله تعالى
كفى بالله وكيلا ولك ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم
ويكون مسندا الى الغائبات ويحمل الادراك بمعنى الانكشاف والباء
في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر يكشف الغائبات بالوسائط
واعلم انه ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة
التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير
والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان
حاله نحو ههنا بالاضافة اليه حال ما ههنا بالاضافة الى الشمس
فكما انها بافاضة نور الشمس تدرك المبصرات كذلك بافاضة نوره
تدرك المعقولات فالاظهر ان يحمل التعريف المذكور تعريفا
للعقل بهذا المعنى ظ فما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس بمراد ههنا لان
الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف ويجب حصوله عليه
قوله والعرف واللغة الخ يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة
العقل والنفس فلذا قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما
يتم ان لو كان القائل بهذا المعنى ينكر اطلاق العقل على القوة المذكورة
اما اذا كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق
العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه عليه السلام
اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث فلا على
ان يقال لنا او رد انه بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا

لانه

سبب العلم الفاعدة تقييده بالضروري والاستدلالي او نحوهما اشارة الى العموم فيفيد رد لقول الخافقين
بناء على كثرة الاختلاف هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما وهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم
المنسقة من الهندسيات والعدديات فيناقض لان مذهبه عدم المعلومية الى ذات الله و
صفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات

قوله لانه ليس سببا للعلم عدم تقييده الخ يعني عدم تقييد العلم بالضروري والاستدلالي ونحوهما بان يقول سبب العلم في الالهيات او في معرفة الصانع مع اشارته معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلم فاندفع ما قال الفاضل المحشي في تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول لا الثاني **قوله** فيفيد رد الخ فتخصيص الرد بالسمنية والبراهمة وبعض الفلاسفة قاصر لان الفرق منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله تعالى فقط **قوله** هذا دليل الخ يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكر لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص ببعضها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلا لهم لم يكن مناسبا لدعواهم **قوله** لان هذا الخ لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر العلم بهذه النسبة لا يكون مناقضا لدعواهم انه بين كونه من الالهيات بقوله لان هذا لنسبة على المعلومية الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة

لكن يرد ان يقال لهذه الطائفة انما ينفي العلم لا الظن ولعلهم يجوزون الظن في هذه المسألة ايضا فلا يكون فاسدا
يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي افادة ظنه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها نقول فانه
قيل كون النظر مفيدا هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القائل بنفيها قائل بعلمها

حكم منه في الالهيات لانه راجع الى ذات الله تعالى وصفاته
لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه باطلا لو كان ذاته وصفاته
معلوما بالنظر لم يكثر الاختلاف والتناقض الخ لكن اللازم منتف
فالملزوم مثله نظيره في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم فيه لكان النظر
مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية
والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه الاذن الكريمة **قوله**
لكن يرد الخ يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا
ان النظر لا يفيد شيئا من العلم والظن واما اذا اعترفوا بافادته
الظن على ما نقل الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن
وانما الخلاف في افادة اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا
ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات
لا العلم حتى يتناقض **قوله** يرد عليه الخ حاصله انا لا نسلم انه لو
افاد لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا ومفيدا للالزام
الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد العلم
عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات
المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادة الالزام
لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعتبر به **قوله** هذا انما
ينفي الخ اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ حاصله ان
هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل
على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان
حاصلها ان كون النظر مفيدا لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بديهة

بنفسها قائلا بعلها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لا يسع المقام اثبات النظر بالنظر اي اثبات افادة النظر
بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتملة على احكام جزئياتها فاثبات الكلية
بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد قال سي اثبات الحكم استفادة العلم بالحكم من نفسه

الاستدلال ولا ان يكون نظر ما حاصلا بالاستدلال ولا شك
انه انما يلزم منه ان لا يكون النظر مفيدا حاصلا اصلا وهو لا يستلزم
عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني قوله لكن القائل الخ اشارة
الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها
ايضا اذ مقصوده الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولا شك
انه لا يمكن دعوى منع بدون العلم بل المنكر ينكرهما خلاصة الجواب
انا لا نسلم ان مدعى المنكر ليس الا كون النظر مفيدا غير معلوم لنا فانتفاء
هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت
الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت ان مدعى المنكر ليس نفي نفس
الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا
يخفى عليك انه لو ثبت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما
ادعى المنكر الآن يدعي الظن دون العلم قوله اي اثبات افادة
الخ يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات
افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص العلم لانه
لان اثبات القضية الكلية اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص
موقوف على افادة العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه
مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر
المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفسه اي افادته
العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال الخ حاصل هذا
الجواب ان اللازم مما سبق اثبات حكم بعض الخصوص بنفسه
افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص على انه اثبات الشيء

عدم كون النظر مفيدا في نفسه

ان الاثبات المذكور ... اثبات افادة النظر المخصوص بافادة

وقد زيفوا الذي في شرح القاصد لم يلتفت اليه ههنا   فانه دور او نقول لزم على نقضه الذي هو حاصل الدور   والنظر قد ثبت
بنظر مخصوص حاصله انا نثبت الكلية ونجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم يؤخذ بعنوان الكلية
فيلزم من نظرية الجزء انها ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكم من حيث خصوص ذاته ولا اختلاف في ذاته

بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر
بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر
مفيدا لا على العلم بافادته الذي انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار
الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات
تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر
المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا اذ لا خلل في استفادة
العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم منها اثبات الشيء بنفسه
قوله وقد زيفه الخ حاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما
يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم
بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازم للدليل
والعلم اللازم من العلم بالملزوم والعلم بتحقق اللزوم ولذا شرط الشيخ
في الانتاج التعقل لكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط
لتحقق العلم بكيفية افادته وما ذكرت من انا نحصل كثيرا من العلوم
بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم
العلم بالافادة بل عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم
بكونها منتجة بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج **قوله** اي تحقق
الشيء آه يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء
على ~~نفسه~~ ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف
من الجانبين ~~بحصه~~ بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه
اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء
معنى قوله فانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل

نظر

قوله ثم يلزم اثبات الشيء بنفسه لان التوقف على العلم بافادته توقف على العلم بالحكم فيلزم من هذا توقف العلم بالحكم على العلم بالحكم وحاصل هذا الاعتراض اثبات الشيء بنفسه تدبر

انما يلزم

نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم
بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك
الكلية لانه من فروعها لان العلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم
الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر
صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول
فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك
الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعل كبرى لصغرى
سهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من
التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا
عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم ان توقف الشيء على نفسه لازم لانا
اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظ
فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله الخ يعني لا نسلم انه
يلزم مما ثبت افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه
لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو
افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية القائلة ان كل نظر
صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة ان هذا النظر من حيث
مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته
من غير ان يكون لعنوانه اعني عنوان النظر حتى لو فرض انه ليس من
افراد النظر كان مثبتا لتلك القضية الكلية الشخصية فيكون الموقوف
عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك القضية
الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث

الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وحيله

كونه نظريا لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه
نظرا فيكون الموقوف افادة من حيث كونه نظرا او لا خلل فيه
لتغاير المثبت والمثبت له بالاعتبار هذا خلاصة الجواب واما بيان انه
يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذها بعنوان شخصيتها
ضرورية او بعنوان كليتها نظرية فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض
له الشارح والمقصود منه دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية
لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة
نظر آخر لها ونتكلم فيه ايضا فاما ان يتسلسل او يعود فيلزم الدور
او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا
اخذت من حيث ذاتها مع قطع النظر عن كونها نظرا وهي بهذا
الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية
ونظرية اذا اخذت موصوفة بعنوان الكلية اي من حيث كونها
نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة
تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا
باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا
واجب الوجود موجود بديهي **قوله** الاولى الخ يعني ان قوله
باول التوجه يدل ظاهرا ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير
احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى سبب من الاسباب نحو
على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف للآخر
فالاولى ان يقال لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه
لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال الاولى لانه يمكن

ان

وجعله تفسيرا لاول التوجيه لا يلايم تقرير الشارح كما ستعرفه   فهو ضروري كالعلم بان النظر من عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضروري الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال ايضا موقوف على الالتفات الى المقدور وتصور الطرفين المقدور

ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر اخر من فكر او احساس او حدس او تجربة **قوله** وجعله الخ يعني جعل قوله من غير احتياج الى ملاحظة امر اخر تفكر تفسيرا او بيانا لاول التوجيه فليس المراد باول التوجيه انه لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل انه لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلايم تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له مما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال انه ما حصل من غير تفكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج من القسم فان كلا منهما مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد التفات او انضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما يثبت بالعقل وانما قال لا يلايم تقرير الشارح لانه ملايم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب ٧ ليس مستقلا في حصوله كما لا يخفى **قوله** النظر الخ يعني ان النظر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسر الشارح الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكره ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه ويرد على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات الى المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه

٧ بمعنى ان مباشرة الاسباب

وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض الشروح من ان البداهة عدم توسط النظر لا اول التوجه فالضروري يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان

كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما سيشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه **قوله** وانه يلزم الخ عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال الفاضل الجلبي من انا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة في البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان الاستعمال الحسي وتكرار المشاهدة مدخلا فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي ولئن كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها

على

ووجه التعلق ان دلالة التمثيل على كون المراد من الضروري الذي هو في مقابلة الكسبي الذي فسره الشارح بما حاصل بمباشرة الاسباب ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق بعد الالتفات وتصور الطرفين التزامي والدلالات الالتزامية مهجورة في التعريفات [illegible]

والاولى ان يرد هذا القول بانه يلزم كون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور هنا على خلاف الاصطلاح لا يضرنا بل المقصود الآن بيان اسباب العلم فيكون المقصود على خلاف الاصطلاح والاشارة الى هذا بعد وقد يقال في مقابلة الاستدلالي وقد يقال في مقابلة النظري [illegible]

لعل وجه التأمل ان تعبير الشارح بالاكتسابي باعتبار معناه المطلق لا باعتبار ما قال المصنف كذا افيد

[illegible]

ويفسر بما لا يكون تحصيله اه كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه من اقسام العلم الحادث فلا يلزم
كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا

على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان
لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها **قوله** فالاولى الخ يعني ان
الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما يحصل منه
بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات
والتجربيات وقضايا قياساتها معها فيكون الاستدلالي والاكتسابي
مترادفين ولما قال فالاولى الخ اشارة الى ما ذكره الشارح ايضا صحيح
ولعل الوجه ما بيناه **قوله** كلمة ما الخ يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة
ان الضروري من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول
لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم
بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول
وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقته تعالى
ممكن لكنه غير حاصل بمباشرة الاسباب يعني انه لم تجر عادته بخلقه بعد
استعمال الاسباب العلم الا انه ليس بحاصل بالفعل نعم قال ان النقض
بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة
الواجب ايا ما كان بشيء لان القائلين بامتناع العلم بحقيقته الحكماء ونبذة من
المتاخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء
الحصول معتبر في ماهيته فلا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم
على ما ليس بحاصل مجاز مبني على ما ليس من شانه ان تحصل انتهى اقول اعتبار
الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة
الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا الخ فيجوز
فلم لا يجوز ان تكون تلك الصفة حاصلة وغير حاصلة وعلى تقدير التسليم

تكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التشبيه لتوقفها على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها
في الكسبي العقيم له وجوابه ان الاجل التوقف على نوع دخل القدرة وذكر البعض جعلها استقلال القدرة ولهذا وجهه
هو مولها وقد يقال في مقابلة الاستدلال وبعبارة يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانها قسمان منه
فظهر انه لا يتناقض ووجه التناقض

فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شايع فيما بينهم فيجوز
ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس
من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على
خلافه كما صرح به في شرح المواقف **قوله** لكن يرد عليه الخ يعني ان
شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات
فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست بحاصلة بمجرد
الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه
في وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين
ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من امور اخر
يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواد
دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا لكانت معلومة
اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او مع
الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت
معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حصلت بمجرد النظر المقدور لنا
وليس لامر اخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ان يكون ههنا امور
يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها سفسطة مخالفة لصريح
العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على
امور لا نعلمها وفيما قررنا اشارة الى دفع شبهة اوردت
في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة الكلام **قوله** وجوابه الخ
حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة
مستقلة في حصوله والكسبي بما يكون القدرة مستقلة فيه فتدخل

الحسيات

ووجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسيم الشيء قسما منه وحاصله الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي فهذا ولست ادري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ما بسبب خاص والاستدلالي فليس المقسم الكسبي المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض

الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير مقدرة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي فسر بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قلت المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك ومن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي تتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور قوله ووجه التناقض الخ حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعله قسما من قسيمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسيمه وهو مستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم والقسم قوله ولست شعري الخ يعني ان دفع التناقض فرع تخيله وههنا لا يتخيل التناقض فان جعل للضروري معنى واحدا وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب

لان قسم القسم قسم لا قسيم

لان الاول اي المقابل للاكتساب المطلق الضروري بمعنى انه ما لا يكون تحصيله مقدورا والثاني اي القسم من نظر العقل هو الضروري الذي بمعنى الحاصل بدون فكر ونظر في الدليل

البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدث

الله في العبد بلا توسط اختياره وصرفه لاسبابه والى

ما يحدث بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم

مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها

المتحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر

من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة

وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها

وهو نظر العقل اي توجيهه وملاحظته الى الضروري

والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك

كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب

المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به حاصلا بسبب

مباشر فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري

قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل له

وتوجيهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما

في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله

فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة

للعبد والتي يكون على وجه المباشرة كما في النظريات

والبديهيات سوى الوجدانيات فانها حاصلة بالقصد

والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا

وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين

المذكورين ولعل هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله

ولعل

وظهوريته بالقرينة وسهو المقام والا فالظاهر رجع الضمير الى المذكور وهو الاكتساب فافهم

يعني تحصيل الضروري والنظري عن العقل باعتبار المعنيين المذكورين لا وجه الا للاول ... ان حصولهما للعقل باعتبار ... حتى يلزم ...

الخيالي ... للنظري ... الاكتساب ...

ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا

ولو سلم الخ اى ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التى حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم وخصوص من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذى لاجل تقييد السبب المباشر به حصل قسم منه اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق فى الوجدانيات وليس بسبب مباشر (كعلم الانسان بجوعه وعطشه ناظر) والسبب المباشر متحقق فى الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان فى النظريات والمقسم للضرورى والاستدلالى فى قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضرورى يحصل باول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم اى بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضرورى داخلا فى الكسبى فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من يلاحظ مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما ابيض حيوان ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموما من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذى هو قيد يحصل لقسم الحيوان اعم من الحيوان

فمفهوم التقسيم هو ضم قيود متخالفة الى المقسم فلابد من بين المقسم والاقسام عموم وخصوص مطلق لوجوب دخول الاقسام تحت المقسم ومباينة الاقسام بعضها بعضا ... منه

منه ... جواب عن ايراد القيل بعد تسليم ما قلت لكن مراد المحشى الچلبى بقوله يجوز ان يكون بين المقسم و الاقسام عموم من وجه ان يكون بين المقسم والقيود التى حصلت بانضمامها الاقسام المختلفة فكلامه مبنى على المجاز لانه ذكر المسبب واراد السبب ... منه

ثم يرد على التقسيم الثاني من الحصر بالحدسيات والتجربيات بحيث لا يحصل فرد منه بغير فكر فتغير التقرر بأن النظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون الفكر حتى يرد به الاعتراض

وهذا القدر يكفينا كما لا يخفى **قوله** نعم يرد على التقسيم الثاني الخ يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل ليستا داخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير الاول التوجه فيحصل للضروري معنى اخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري على معنى اخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيله للضروري الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يابى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهر ان ما قال الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى

جوابه

حتى يرد الاعتراض فيحتاج الى دفعه بانه لم يتعلق بعده سببا مستقلا لغرض صحيح اذ رجوعه فى العقل مثل الحس والتجربة والوجدان الا ان التخصيص بالذكر على الاوجه قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت قال الشارح صح الثابت لا على انه شق ارتبك وجوابه انه خلاف الاولى وفيه استدراك وابهام ٢ من قوله نعم يرد ا ه

جواب التبعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحسيات والتجربيات والضروريات المقدورة وهو مقابل الاكتسابي بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان حمل الضروري على المعنى الثاني دفع للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض فى كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذاك واعلم ان مقصود المحشي من قوله ولهذا شرع كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار ٢ للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل **قوله** فيحتاج فى دفعه الخ يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة فى الثلثة ويحتاج فى دفعه الى ما يحتاج فى دفع التناقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم فى جميع ذلك العقل ادرجوه فى العقل وان كان باستعانة من الحس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا فى المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا يحتاج فى دفعه الى ما ذكر **قوله** الا ان تخصيص الصحة الخ لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء ايضا والتخصيص يوهم كونه من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض **قوله** وفيه استدراك لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قيل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا

قوله ليس المقصود ا ه اي ليس مقصود الخيالي ان الضروري بمعنى مقابل الاكتسابي شامل للحسيات ا ه حتى يرد عليه ان الضروري بمعنى مقابل الاستدلالي ان

باعتبار كونه الاسباب حاصلة بما تحته لا بل مقصوده انه اذا ذكر فالمحشي ما قال انى قسم من الاكتسابي فمقصود ان المحشي عرف فصحح الجواب ا ه

ودم مقصود لو جبتين على ما ذكر هذا المحشي

وابهام خلاف المقصود   وكلمة اراد كلمة كان غير مرضية ههنا فتامل

في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا
قوله وابهام خلاف المقصود لان الصحة تقال
على ما يقابل الفساد وعلى مقابل المرض وعلى
الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع فنفي ارادة
الثبوت منها بلا قرينة ابهام خلاف المقصود
قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللا
وقوع ومعنى صحة مطابقته للواقع وقد فسرها
بها في شرح المقاصد في بيان معنى الصدق
والكذب فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة
الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا
يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه يرد
عليه فان حمله على معنى المطابقة [illegible]
خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا
كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة
في مفهومه وابهام خلاف المقصود قوله
كلمة كان ههنا غير مرضية لانه قد جزم الشـ
فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير
اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف
التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا
وما لا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعر
بالظن قوله فتامل وجه التامل ان عبارة المصـ

قوله يرد عليه اي على ما قيل المراد بالشيء الحكم اه فصيح الحيدري

لا تدل

مما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك قوله فيقال
عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ما سوى الله من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم
للقدر المشترك بينها فيطلق على كل واحد منها خيالي

لاندل عليه صريحا والعلم فيه يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على
ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ حيث عمم التعريف
اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة صريحة
على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المتواتر
والالهام وخبر الاحاد والوحي قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب
المعتد بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة
كان **قوله** اشارة الى وجه التسمية اى انما ذكر هذا القيد في
التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم
او العلامة بمعنى العلامة لما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى
من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع **قوله** وليس من التعريف اى
جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير
على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا مانعا بدونه والمشهور
انه جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي واخراج الصفات اذ لا يعلم بها
الصانع وظني ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير
التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات اذ الغير المصطلح لا يطلق الا على الموجود
قوله فيقع عالم الاجسام الخ يعني لما كان تعريف العالم بما ذكرتموه مخالفا للمقصود
من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات
والثاني اختصاص الاطلاق على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات
بيانا للموصول ازاله بقوله فيقال عالم الاجسام الخ فان قلت بالاختلاف [illegible] عن
الاجسام اشارة الى عدم جواز الاطلاق على الجزئيات في معنى قوله من الموجودات من اجناس
الموجودات وعلى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه موضوع للقدر المشترك

او ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود
والمعنى اللغوي للغير شامل للكلية فمفهومه
مغايرا للمضاف اليه ١٢

ووجه البعض بعضهم ان القصد الذي ذكره
في التعريف ان الاشكال في نظم التعريف على اللغوي
كما هنا على راى في [illegible]

وعلى كلها لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه جيلا

بينها اى بين جميع الاجناس اعنى كونه ما سوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب
كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص
بمواضع معينة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاقه
على كل واحد منها وعلى كلها اطلاق الكلى على الجزئيات كاطلاق الانسان
على كل من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها **قوله** لا انه اسم للكل
عطف على قوله للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما
للمجموع والا لما صح جمعه فى قوله تعالى رب العالمين والقول
بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا
ضرورة داعية اليه قال الشريف فى شرح الكشاف هو اسم لكل
جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء
فيمتنع جمعه انتهى فان قيل عبارة المصنف صريحة فى ان العالم
اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه دون جزئياته ففى تفسير
كلام المصنف بما ذكر نوع خرازة قلت لا نسلم ذلك فان قوله
العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق
عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان
كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء
التى يتركب منها فى الخارج ومعنى تركبه منها فى الخارج
تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من
الجدران والسقف فهو ابلغ فى الرد على الفلاسفة
هذا وللفضلاء فى توجيه عبارة المتن وجوه تركناها
مخافة الاطناب وما ذكرته اقرب الى الفهم والصواب **قوله**

قوله فهو ابلغ اه اى حيث يدل على حدوث العالم ونفى الهيولى والصورة معا ونفيهما هدم لاساسى قدم العالم وغيره من مفاسد الفلاسفة من امتناع الخرق والالتيام وغير ذلك لكن قول الشارح بيانا للاجزاء من السموات وما فيها والارض وما عليها ظاهر فى ان مراد المصنف بالاجزاء ليس اجزاء جزئيات الاجناس وما سيذكره عقب قول المتن والمحدث للعالم هو الله تعالى من ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدع له صريح فى ان المراد بالعالم بطنى المجموع وهو المشهور وفى التوضيح والعالم الخلق كله او ما حواه بطن الفلك انتهى مولانا خالد قدس سره النقشبندى كتبه السيد عبد الرحيم النقشبندى الشهرزورى عفى عنه

قوله لكن بالنوع اه المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي مع ان معنى قيامه اي قيام العين او الممكن حينئذ خيالي

قوله المشهور ان الصورة النوعية الخ المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه
كان على الشارح ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة
قائلون بان الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية
طبيعة نوعية لا تتعدد الا بامور خارجة عنها لكونها فلكية او عنصرية نارية
او هوائية قديمة بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها
الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصور النوعية لها قديمة بجنسها بمعنى
ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في العناصر انواعها مقتضية للاثار
المختلفة قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق
الكون والفساد بان يخلع الهواء صورة ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى
جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء ولا يجوز
خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان ان الصورة
النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات اي العناصر الاربعة
فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر في امزجة
المواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا
بان صور العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد وكذا يتصل كل واحد منها
بعد الافتراق بكرتها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية
من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر
بالنوع بحسب توارد افرادها الشخصية والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا
معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار ثم انه يجوز
الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح
ترك ذكر الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم

اشارة الى قدم النوع وقوله الصورة النوعية اشارة الى قدم الجنس فالنوع في قوله لكن بالنوع ناظر الى الصورة الجسمية والجنس في القول ناظر الى الصورة النوعية

فان افراد الصورة عن نوع الماء مخالفة لما يصدر عن نوع الهواء

قوله بان يخلع اه تفسير للفساد وقوله ويلبس اه تفسير للكون

قيده بالاضافة احترازا عن قيام ... ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير ... المشهور انه ليس بعين قوله هو وجوده
في موضوع اي ليس امرا آخر بل هو عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس شيئا زائدا ... ان يقال ... نفسه ... امكان ثبوته في نفسه
عين امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف خليلي خليلي

من الاشكال اواراد بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت آخر فيصدق
على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور قوله قيده بالاضافة الى اي
قيد القيام باضافته الى العين او الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه
استغناؤه عن المحل لا انه يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب قوله ثم لا يخفى
يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك
العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التاليف فانه يصدق
عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني
قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص
به وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية
معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع
القسمين لان هذا الجواب انما يتم ان لو فسر عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة
المفروضة معنى القيام بالذات فتكون عينا مع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال
انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين
بالذات ولا يصدق المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين ومع لا فائدة في اعتبار
الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى
انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع وهيئة
مخصوصة من غير ان تكون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف
يكون جزءا للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى المتحيز بنفسه
ان لا يكون في عروض التحيز له واسطة والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة
جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب
انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله اي ليس امرا الخ اعلم انه

قوله يعني او يريد ان مراد الخيالي بقوله لا يخفى ان تعريف الخ ليس قيام العين بذاته بالتحيز بنفسه ليس مانعا للاغيار لصدقه على قيام نحو السرير وقوله يعني على المشهور فلا يكون قيامه من قيام العين في شيء فكيف يجدي في دفع الجواب باعتبار الوحدة في المقسم الذي بناه على كون القول المذكور هو المنشأ لا انحصار تقسيم العالم الى الاعيان والاعراض نعم يستلزم عدم [illegible] على الوجه المار وجود الواسطة بين العين والعرض المفسد للانحصار ويندفع بما قيل لكن نقض التعريف منعا يبقى على حاله [illegible] يعلم ان نفي [illegible] فظهر [illegible]

قد اعتبار الوحدة النوعية بلا [illegible] فانه المقسم [illegible] معتبرة فكيف يصدق شيء
لا يخلو عن خدشة بل فيه جسيم اعتراض اذ جميع القسم ماله العين وتحيزه مولانا خالد [illegible]
مادة بالكلية يدخل في قيام على المركب كتبه الاواه [illegible]

قوله اعني الطول والعرض والعمق بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا الخ لم يتحقق تقاطع الابعاد ورد بان التقاطع يتحقق بان يتألف اثنان بجنب احدهما الثالث يقوم عليه رابع الخ انه راجع الى الاصطلاح وان كان النظار راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف فتأمل خليل

قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده هو
وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة
الحسية والشيخ فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع
وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على
ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر
ووجوده في الحيز امر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند
بانه ليس بشيء اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وجهه انه ح
لا فائدة بتفسير الشيخ تامل بتخلل الفاء بصحح المغايرة بالذات وايضا امكان ثبوت
الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني
فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان
الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان
عبارة الشيخ محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية
فتامل قوله بمعنى البعد المفروض الخ يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق
ما هو المتعارف اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو
البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تاليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب
حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما
فيحصل مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا
طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ورد بان التقاطع الخ يعني اشتراط
التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف الرابع على الجزء
الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزء ا ب فيحصل
الطول و يقام بجنب ب ج فيحصل العرض ويقام على ب د فيحصل العمق

اثنان في الطول ويقوم بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الثالث

وان فرضنا اي مطابقا للواقع وان فللعقل فرض كل شي فولم عن ورود جنح اه حاشية جلبي

فههنا ثلثة ابعاد احدها من اب والثانى من ب ج والثالث من ب د متقاطعة
على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي
فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث
لا يحصل التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة كما في هذه الصورة فالاوجه
وفوقه رابع اي فوق احدها رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما
بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه
في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي
في حاشية المطول ان جملة كثيرا اياديه في قولنا فلان كثيرا اياديه صفة لفلان
اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم
في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاورة وذلك كما في ههنا فلا يرد ما قيل
انه اذا كان احد الجواهر ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون
كذلك افاده بعض الافاضل وان كان الحق المقيم من هذا بيان فائدة قوله راجعا
الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره
الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم الخ ان لفظ الجسم يطلق
على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي بمعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى
الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفي
اصطلاح موضوعا للمركب من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة
في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق
بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع
الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ بحسب العرف
واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اي مطابقا للواقع الخ معنى الانقسام الفرضي

هو فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كلياً والانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب الوهم
جزئياً وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضاره القسمة لصغره
او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات
المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق
الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه
امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه
امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام
لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحجارة فانه
وان كان ممكناً للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر
وهذا معنى قوله اي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم
انقسامه فرضاً القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا مطلق تصور العقل
فيه شيئاً غير شيء لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره
حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في ان هذه الكلية
في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض
كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الجزئي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر
في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء
على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى
تقييده بالمطابق فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي فلا يمكن
تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان
امكن دفعه الخ اي دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها
لم تثبت عندنا بان المقصود بالتقسيم والحصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه خيالي خيالي

ونحوها لم تثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء
الخ يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقي
احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه
وهذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة
للموجود والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه
لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على حدوث ما له كون في الحيز والمجرد
لا احياز لها فلا يدل على حدوثها وبما قال الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض
على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب الذين ذكرهما
الشارح فيما سيأتي بقوله وههنا ابحاث الاول انه لا دليل الخ فليس بشيء لان
الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغرى الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام
او جواهر بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة
الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض
الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان كان
المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب
متأخر عنه بمراتب كما تشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبي في تقريب
هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود
جزء لا يتجزى متبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها
قديما مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء انه ينافي غرض المصنف
انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل
على ما سيجيء ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما هو
كذلك فهو حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون
حادثا

حادثاً البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضاً وجود جوهر مركب الخ اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال حصر المصـ المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلاً من جوهرين مجردين فلا يكون جسماً فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الخ هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصـ من قوله والعالم بجميع اجزائه مطلقاً بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم حدوث المحتمل اعني المجردات لا ينافي غرض المصـ قوله واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثالث وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملاً الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصـ واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيراً من الناس قائل بها فالتفت اليه واداه بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم لان الخ يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاحتراز بل هو بيان الواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقاً على السطح فيكون مستقيماً لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناه في الوضع لعدم وجود تمايز في الاشارة الحسية وان كانت متناهية في المقدار بمعنى انه يمكن ان نفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان

وايضاً وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوث جميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال التركيب في المجردات مما لا يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بها فلهذا لم يلتفت اليه قوله خط بالفعل اه اي مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل منافي الكرة الحقيقية جزائي حبيك

[illegible]

[illegible]

١٥

[illegible]

وذلك انما يتصور في صحاح آه يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما تعد العشرة منها وكذا تعلقات علم الله تعالى اكثر من تعلقات قدرته جل

الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسمت حصل الخطوط
المستديرة وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة
من الخطوط الجوهرية فتكون المستديرة موجودة فيها بالفعل عند ذلك
البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل
في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل فان وجود الخط المستقيم مطلقا
ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وانه انما يتم لو كان قيد
الاستواء في قوله على سطح حقيقي مرادا لا محمولا على غفلته الخ على ما قاله بعض
الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا
مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة
الحقيقية على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت
بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيما ان وضع على السطح المستوى
او غير مستقيم ان وضع على غير السطح المستوي فلم تكن الكرة الحقيقية لان
وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظه

قوله يرد عليه ان العقل جازم يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد
الى غير النهاية اكثر من المراتب التي تعدّ اي تنقص العشرة من تلك المراتب
وهي ما بعد العشرة فلفظ تعدّ بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط
وحاصله ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشموله لمرتبة
الآحاد ايضا مع ان كلا من تلك ~~المراتب مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة~~
العشرات التي بعد العشرة منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع
مراتب الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة بعد العشرة من الآحاد
ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المآت التي بعد العشرة من العشرات ولا

قوله اكثر من مرتبة اه مثلا مرتبة الآحاد من الواحد الى
التسعة اذا جمعت بان جمع الواحد والاثنين والثلاثة
والاربعة والخمسة والستة والسبعة والثمانية والتسعة
فيكون المجموع خمسة واربعون كانت اكثر من العشرة المتقومة
من الآحاد لا من مطلق العشرة سواء كانت متقومة من
الآحاد او من العشرات واذا جمعت العشرة والعشرون
والثلاثون والاربعون والخمسون والستون والسبعون
والثمانون والتسعون كانت اكثر من المائة المتقومة
من العشرات لا من المآت المتقومة من المآت وهكذا
المائة والالوف هذا معنى اكثرية مراتب الاعداد من
تحتانيتها فاحفظه فانه قد خفي على الاستاد وتصور
له معنى غير ما ذكرنا لكنه لضعفه وبعده تركنا ذكره
ثم اني تصورت هذا المعنى فعرضته على الاستاد العلامة احمد الكلالي
فارتضاه وظهر لي من حاله انه رجع عن معناه
والله اعلم بالصواب السيد ابراهيم فصيح الحيدري مفتي زاده

قوله واجيب عن هذا الاعتراض اه اي عما اورده الخيالي بقوله ويرد
عليه ان العقل اه وقوله بان المراد ان القلة اه اي مع دلالته بان
القلة والكثرة لا يتصوران الا في المتناهي انهما في الموجودات
التي وجدت لا يتصوران الا فيه لجريان برهان التطبيق فيها
دون الوهميات المحضة كالعدد لانقطاعها بانقطاع الوهم
وقوله والموجودة من المعلومات اه جواب عن ايراد الخيالي
بقوله وكذا تعلقات علمه تعالى اه وحاصله انها متناهية
ان اريد بعدم التناهي عدم الانقراض اصلا وغير متناهية
بمعنى عدم بلوغها الى حد يقف عليه العقل وغير متناهية بمعنى
بهذا المعنى يصح بل يقع فيه القلة والكثرة وغير المتناهي
على الاول وحاصل قوله وفيه بحث الخ فلا ايرادهما
لو تم لافاد اختلال اصل استدلال الشارح ⇙ للجواب الآتي بانه
التعلقية لكل عين متناهية قطعا والامكانية لان الاجزاء
لكل بالمعنى الثاني ولا منع للقلة والكثرة غير متناهية
فيصح ان يكون كل من الخردلة والجبل في شيء منها
مع كون اجزاء الجبل اكثر غير متناهي الاجزاء
والله سبحانه وتعالى
اعلم مولانا خالد النقشبندي قدس سره

قوله وجه آخر حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور له تعالى فان وجد الافتراقات الممكنة وهي غير متناهية ففي كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى
لزم قدرة الله عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه واحدا مفترقا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا لا يرد اعتراض الشارح فتامله

يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع
مراتب الاعداد اكثر من عشرة اتفاق في بعض النسخ مما بعد بلفظ المقابل للقبل
فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التي بعد العشرة اعني احد
عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان
علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها مختصة بالممكن
مع كون كل منها غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون بمعناه
او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان القلة والكثرة في الامور
الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية
والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء
الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف عند حد
كما لا يقف الاعداد والمعلومات والمقدورات لله قوله حاصل هذا الوجه
ان كل ممكن الخ يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها
الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله فله ان يوجد جميعها ففي كل مفترق
واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه
بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون
موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه
مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هف وان لم
يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء غير
منقسم وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سيجئ بقوله والافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى النهاية
يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا له تعالى فله ان يوجد كلها فيثبت الجزء

قوله اكثر من عشرة اي كل مرتبة من مراتب الاعداد اكثر من مرتبة هي متقومة وحاصلة من عشرة منها فلا مرتبة الاحاد اكثر من العشرات التي هي حاصلة ومتقومة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المات المتقومة من العشرات وكذا المات والالوف ووجه رجحانها على العبارة المذكورة انها اخص واوضح اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم نسبة العدد الى مرتبة الاعداد بالى علمة وعدم اعادة لفظ عدد العشرة الذي يلم ... والعشرات بمعنى الاحاد والعشرات بمعنى المات والالوف

على ثبوت النقطة اه ان قلت النقطة نهاية الخط والاخط بالفعل في الكرة فلا نقطة قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي جسم مخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز خيالي خيالي

قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك بطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يقال ببطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة له تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رايهم وح يكون كل مفترق واحد لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاما قوله ان قلت ان النقطة الخ حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا توجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا توجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزء لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة الخ يعني ان قولهم ان النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروط المستدير اعني السطح المستدير من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الراس في كل مبدا منه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل

قوله فاذا كان كل اه جواب عن قول بعض الفضلاء بل المراد انه اه فافهم فصيح الحيدري اه

قوله على رايهم اي راي الفلاسفة من عدم جريان التطبيق في الامور الغير المجتمعة وان ترتبت والغير المرتبة وان اجتمعت

قوله وح اي اذا خرج جميع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل يكون كل مفترق جزءا واحدا وقد ... في الوجود كتلك ... لا يتجزى لان وجود الجميع لم يبق جواز انقسام ... [illegible]

ونفي حشر الاجساد لان في الاخرة فينافيه استمرار الاولى يعني دوام حركة السموات آه ادلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على اصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل مبتني عليه قيل هو من تمام التعريف آه خيالي خيالي

أنه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان تخرج من مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدة والاخر مبتدأ منه ويضيق الى ان ينتهي بنقطة هي رأسها فان كانا مستديرين يسمى صنوبريا ومستديرا والا مضلعا قوله لانه في الاخرة الخ يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فينافيه الاستمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع كل من الهيولى والصورة الجسمية النوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجمعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد قوله ادلة دوامها الخ يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى وان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي يبتني عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبتنية عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله المفضي قدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى والصورة يعني مثل ان اثبات الهيولى والصورة الذي يؤدي الى القدم ويبتني عليه دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا تكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا

اي لا تنحصر ما اورده الخيالي بقوله وادلة دوامها الخ مولانا خالد قدس سره

وقيل لا ايمانية ههنا كلمته ما ذهب عبارة عن ممكن وكل ممكن محدث وايضا انها عرض فلا يصح اخراجها   والاظهر ان ما عدا الاكوان آه ذكر في شرح التجريد
ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر عند المتكلمين [illegible] رأى انه اومذهب بعض منهم   اما
الاعراض فبعضها آه ولك ان تستدل بما سيجيء من عدم بقاء العرض لكنه مسلك خاص للاشعري   خيالي   خيالي

في نفسها على ما بين فيعلم قوله وقيل لا لانها لخ وجهها الخ يعني كما مر في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة قوله انه قسيم من اقسام والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة او متحيزة بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا ما ذهب اليه بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شايع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تندرج فيه قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاشعري فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد الخ قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم تجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما فان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع قوله ولك ان تستدل الخ يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء

قوله ولا يخفى انه تشنيع اي ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من انها واجبة لا لذاتها ولا لغيرها بل الحق تجدد شك في امكان ما ليس واجبا لذاته فالاولى اما منع انحصار الموجود في الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا ممكنة كما انها ليست بعين ولا غيره فكم من امور هي في عالم الحس من قبيل ارتفاع النقيضين او اجتماعهما في عالم الذات المقدسة والصفات العلى ليس منها شيء. عبارته   السيد

[illegible] التزام الشق الثاني من الترديد [illegible] الصفات [illegible] مولانا [illegible]
الخيالي ويتحقق ان شاء الله تعالى [illegible]
معنى [illegible]

قوله وهذا بالحل اى قيام العرض بالعرض بالحل لان القيام بالشيء عبارة عن التبعية له في التحيز وهو لا يتصور في العرض ويجاب بما مر من شرح المواقف من ان القيام هو الاختصاص عند المحققين وبان التبعية امر اعتباري يتصف به العرض والجوهر على السواء وبالتزام تبعيته في التحيز لما قام به متبوعه لكن بواسطة ولا محذور في عروض اعراض على محل بعضها ابتداء وبعضها بواسطة قوله

فلا يلزم حدوث اثره اه بل قد يكون قديما بقدم القصد وقد يكون حادثا بحدوثه ثم صنيعه كما هو فيه ان اثر قصد امثالنا بفرض كونه نية في حصوله يكون قديما وليس كذلك لان اثر الحادث حادث بكل حال نعم يلزم جواز المعية الزمانية للقصد والمقصود وهى لا تفيد من قدم الاثر شيئا مولانا خالد النقشبندي قد كتبه الطريح السيد ابراهيم فصيح الحيدري الصفوي النقشبندي القادري الخلوتي الرفاعي ليلة السبت من شهر صفر الخير والذي نيام سنة الف ومائتين وستة وستين من الهجرة النبوية على صاحبها اكمل الصلوة والسلام واشرف التحية وذلك وقت اختلال العراق على الاطلاق من الاعراب والاكراد وقطع الطرق وتحير الحكام في اصلاحها بعد عزل الحاج محمد نجيب باشا وتولية عبدي باشا

بكونه حادثا بالضرورة آه اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة واعترض عليه بانه لو كان تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فانه
بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا وهو محال لانه القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله ومستند الاول وجوب تقدم قدم
جملة

معنى قائما به قيام العرض بالعرض وهو بط لكن تركه الشارح لانه مسلك
خاص للشيخ الاشعرى غير قائم عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع
انه قد اشار اليه فى بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثها
فلانها من الاعراض وهى غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود
ممتنع يعنى اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد
الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود مح بالضرورة لانه
تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر
المختار حادثا قطعا قوله واعترض الخ حاصله ان اثر المختار انما يلزم
ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان ليكون
مقارنا لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على
الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة
القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتى والمقارنة
الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق
القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا
بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شئ من ذلك من تقدم الايجاد عليه
وانما قيد القصد بالكامل اعنى ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد
الواجب تعالى احترازا عن القصد الناقص اعنى قصد واحد منا فانه
متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج فى حصول المقصود
بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة ان القصد اذا كان
كافيا فى حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره
وان لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله اي

اي مستمر ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه خيالي

لا بمعنى غير مسبوق بالعدم الذي هو المعنى المتعارف المتبادر من اللفظ عند الاطلاق مولانا خالد قدس سره

مستمر اي مستمر الوجود الذي لا يطرأ عليه العدم لما عرفت ان القديم بل لان القديم
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود
بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما
لانه لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته تعالى وح يمتنع عدمه او مستندا
الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الموجب القديم لا يطرأ
عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت
يجوز ان يستند الخ يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب
بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه
بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا
لوجود ذلك المستند وبعد الوجود الآخر غير متناهية في جانب
الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فح يكون ذلك المستند قديما لعدم
مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية
لتحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا
يكون مستمرا لجواز ان يطرأ عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي
ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرطا لوجوده
فلا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله
فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون
زيد صادرا اعني الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة
المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان
يكون كل واحد من الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان

قوله لانه مفروض اه اي مقدس الوجود حيث قال انه في اثبات منافات العدم للقدم ان القديم ان كان واجبا فظاهر والا الخ فلو لم يعني القديم بمستمر الوجود ليكون المعنى ما لم يسبقه العدم لم يطرء عليه الذي هو المقصود بالافادة لكان في قوة القديم قديم اي غير المسبوق بالعدم غير مسبوق ومع كونه خلاف المقصود تكرار لا يفيد شيئا فالتفسير لدفع اشكال على كلام الشارح بان الظاهر ان يقول والمستند الى الموجب القديم يستمر وجوده او يمتنع عدمه وهو لا يدفع كونه خلاف الظاهر وانما يفيد جهة الجواب مولانا خالد قدس سره كتبه السيد فتحي الحيدري عفتي زاده

٥١

الماضي

قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجيء ثم يرد ان يقال يجوز ان شرط القديم المستند بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند
وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال الشرط لا لزوال علته القديمة فان كان مسبوقا آه قيل عليه

الماضي فيكون شرط قديما غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية
الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك
الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمرا لجواز ان يطرأ عليه
بواسطة انتفاء شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي
هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده
والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك
الحادث الزماني مستندا الى القديم [illegible] بتوسط استعدادات وشروط
غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق
بالعدم ولا يخفى ان منع القدم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القدم بهذا
المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولذا فسره المحشي بالمستمر بل
فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترف به
قوله قلت يبطله الخ يعني ان لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت
متعاقبة او مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا
بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب
بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وح يكون كلما هو مستند اليه بتوسطه ايضا
قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة
فثبت ان كلما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله ثم يرد عليه يعني
يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت
في الازل كعدم حادث مثلا وح يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم
ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال شرطه اعني ذلك العدم بان يوجد
ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون

لو قيل ان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال بان الحدوث ... حركة يكون آه يرد عليه انه ما حدث في مكان وانتقل الا آخر في الآن الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني خارجا من الحركة والسكون معا فلا بد ان يكون بالذات [illegible] خيالي

قوله انتفاؤه الخ هذا التغير كتغير شرط الآتي للعدم المستند الى الموجب اذ قوله فيكون انتفاؤه

بيان لجواز طريان العدم عليه فلا يرد ان عود العدم الذي قبل الحادث نزول [illegible] قد علم ولذا خالد قد [illegible]

انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم
اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند
الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شرائط العدمية لا
الى نهاية او الى الممتنع بالذات واياما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول
والثالث فظ واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط
الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان
التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة
فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه
المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج
الامكان كما هو مذهب الحكماء يتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على
مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان تكون
تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود
الامور الغير المتناهية قوله لو قيل الخ يعني لو قيل بدل قوله فان كان
مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن الخ فان كان مسبوقا
بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال الحدوث بانه
خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل الخ لانه ح يكون داخلا
في السكون لان معنى قوله والا الخ وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز
آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر كما في آن الحدوث او لا يكون
في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه ح يلزم عدم اعتبار
اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا اخرجه [illegible] عنها قوله
يرد عليه الخ يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض

من

وبحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول هذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال خيالي

مر ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر يلزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن زمان سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورد المحشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود المحشي بقوله بيان سبب حمل التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تعرض منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فلا يلزم ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد قوله والحق ان الحركة الخ هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون الخ قوله وهذا ظاهر اي كون هذين التعريفين صحيحا عند من يقول بتجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه ايضا اشكال اذ لا معنى ح لكون الكون اولا

قوله بعينه اه اي لا بالمعنى المتبادر من كون حقيقتهما واحدة لا تتميزان الا باعتبار ان الحركة مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز او حيز آخر لانه مما لا ينكره احد مولانا خالد قدس سره

فهو جائز الزوال ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم الدليل المقصود لا دليل على كفار الاعيان الخ ميلاني فاضلي

القسم اوانه نوقش بانه لو كان ثانيا لعدم تعدده ولانه يلزم انه اذا احدث في مكان واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا اولا في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه الخ يعني ان ما ثبت قبل من ان القدم ينافي طريان العدم وجوازه الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه الخ يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي العدم مطلقا اي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا للقدم فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا فلذا اي باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بالذات نعم لو ثبت ان ما ثبت

والاستدلال بان المجرد لو شارك الباري في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذ الاشتراك بالعوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب لان ادلة وجود المجردات غير قائمة كما ان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وجوابه ان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع و عدمه عندنا لا يفيد

قدمه ممتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب
اليه بعض المتاخرين لتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال عليه الخ تقريره
ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشارك الباري في التجرد لكن التالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو شاركه لامتاز عنه
بقيد اخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرير
الجواب انا لا نسلم ان المشاركة تستلزم التركيب لانها مشاركة في العارض السلبي
اذ معنى التجرد عدم التحيز والمشاركة في العوارض لا تستلزم التركيب فانه يجوز
ان تكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداها بالذات مع الشركة في العوارض وعلى
تقدير تسليم انها شركة في امر ذاتي فلا نسلم ان ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى
يستلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على
ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب امر عدمي كما بين في محله قوله
ومنها ما يقال الخ تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكلما لا دليل على
وجوده يجب نفيه فالمجرد يجب نفيه اما الصغرى فبابطال الدلائل الدالة على
وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم
والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه
اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع العالم قوله
على ان الدليل الخ حاصله انه ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرد انه لا دليل
في نفس الامر منعناه لان عدم العلم بالدليل لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان
اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون
موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه يجب نفيه قوله .

وعدم حضور ... بتعدد حدوث جميع الاعراض اي حدوث سائر الاعراض ... حدوث الآخر ... فلا يتوجه
فلزم المطلق اه يرد عليه ان المطلق لم يوجد في ضمن كل جزئي ... كذلك ... جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ...

وعدم حضور الخ جواب سؤال كأنه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا قوله بحدوث سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقي الاعراض مما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل البعض بعينه ضرورة دخوله في الجميع قوله بحدوث البعض الخ اي اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم بالمشاهدة او الدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا له فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليل على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلق الخ حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ منه ذلك الجزئي اي من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك ...

قوله والمراد حدوث اه بمعنى باقي الاعراض اي لا بمعنى جميع الاعراض وان كان استعمال سائر بمعنى الجميع اكثر واشهر حتى لم يذكره الجوهري الا بمعنى الجميع لانه هو اقرب الى المصادرة وهو بصدد دفعها فلو قال الخيالي اي حدوث باقي الاعراض لكان اولى مولانا خالد قدس سره

قوله فلا مصادرة اه اي لتغاير الموقوف والموقوف عليه بالذات كما نقل عنه هنا بخلاف ما سيذكره بقوله وعندي اه فانه مبني على التغاير الاعتباري بينهما ولا يخفى انه لا حاجة الى اثبات حدوث الاعراض المعلوم الحدوث بالمشاهدة بوجه آخر فضلا عن تجشم الاعتبارات الواهية وعندي لا حاجة الى شيء مما ارتكباه اذ المراد بالاعراض الاعراض العالية في الشرح قريبا على طريق العهد الخارجي لا جميع الاعراض اذ المتعارف في الاصول ان الجمع المحلى باللام انما يراد به الاستغراق اذا لم تكن قرينة العهد وقد اعتنيت في ... السيالكوتي ... والله اعلم ... مولانا خالد قدس سره ... كتبه ... بغداد ...

ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والصواب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق ليشغله بحجم حفظه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الحجم

يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يأخذ بهذا
الاعتبار حكمها ايضا اعني البداية وح لا يلزم حدوثه لتعاقبه في الازمنة
الماضية في تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى قوله ولا استحالة الخ
جواب سؤال كانه قيل انه يلزم ح اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية
واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز
بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك
واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله
وايضا لو صح الخ نقض اجمالي وحاصله انه لو كان بداية كل واحد من الجزئيات
بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك
واللازم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي منها متناه فيلزم
ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر ان
ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل
في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يوجد بعده
مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناهية
ليس بشيء لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى
قوله والاصوب ان يجاب الخ اي يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات
الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور
الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مترتبة او غير مترتبة كما
سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الحركات متناهية ذا بداية يكون
المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم
بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ما يختص بالاجسام

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فان قلت الصفة وكذا المجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المباين خيالي

الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط قوله
قلت الصفة الخ منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم وانما يلزم لو كان مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون
ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع
ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة
الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم
كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهر واما المجموع فلانه ليس الا الذات
والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها ولانه لا مغايرة بين
الكل والجزء قوله قلت هذا لا يضرنا الخ يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا
للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني اثبات وجود الواجب تعالى وهو
لازم سواء انتهى سلسلة المحدثات اليه او الى صفتها او الى مجموعهما ضرورة
ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال قوله وكلامنا الخ اي المقصود
بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك
في صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضرنا دفع لمادة النقض وقوله وكلامنا
الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهو من تتمة الجواب فمن قال انه جواب
لم يات بشيء لعدم استقلاله في الجواب واجاب بعض الافاضل بانا لا نسلم
امكانهما بل يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن
محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم
تكن ممكنة فلا تخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها
ولا لغيرها على ما سيجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وح
يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكنا

قوله المقصود بالنفي اي في قوله اذ لو كان جائز الوجود ...

ان يتعسف الش لشان المعنى الذي ذكره الجد سلطان ثراه مبني على
ان تكون النسخة التي وقف عليها هكذا لانسلم لو لم تكن الذات
واجب الوجود لكان الذات جائز الوجود لم
لم تكن الذات وحده واجب الوجود ولم كان الذات وحده جائز
الوجود فيحتاج في صحتها الى تقييد واجب الوجود بقيد لذاته
والعبارة السليمة ما ذكرناه من كون الكم يكن مخبرا واجبا
الى المحدث وكذا كان والخبر الواجب الوجود والجائز الوجود
بلام التعريف في الذات والواجب والجائز ووجدت اكثر
النسخ كذلك والحاصل ان المعنى الذي ذكره الجد سلطان
ثراه وجعل الله الجنة مثواه لا يخلو عن دغدغة بحسب
وهذا كله من بعض فضائل الجد والمغني وهو
في الحقيقة يرجع منه الى هذا المعنى الذي ذكرته لاتم
بعض منه فقولي قوله نور الله مرقده المحقق
السيد ابراهيم فصيح بن السيد صبغة الله عفي الشاخي
بن العلامة الحاج السيد محمد اسعد الحيدري مفتي الحنفية
ببغداد

قوله لانه حينئذ يرد المنع المذكور سابقا بقوله وحينئذ يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود اه والمنع هنا موجه بانا لا نسلم لو لم يكن اي محدث العالم الذات الواجب الوجود لكان اي المحدث للعالم الذات الجائز الوجود حتى يكون المحدث للعالم من جملة العالم فلا يصلح ان يكون محدثا للعالم لكونه تعليل الشيء بنفسه وهو محال لم لا يجوز ان يكون المحدث للعالم صفة من صفاته تعالى لانه ليس من جملة العالم فلا يثبت المدعى وهو ان المحدث للعالم هو الله تعالى فيحتاج الى ما ذكره المحشي الخيالي طاب ثراه من قوله قلت هذا لا يضرنا اه كالسابق وهذا كله قد علم من قوله سابقا وحينئذ يرد انا لا نسلم اه فظهر وجه ظهور ركاكة ما قيل مما حرره العمدي طاب ثراه وما ذكره الجد العلامة السعد صدر الدين الحيدري [illegible] مفتي الحنفية ببغداد عليه رحمة رب العباد من قوله الذات التي هي محدث العالم صفة من صفاته اه منظور فيه من وجوه الاول ان قوله المذكور في قوله يرد المنع المذكور اه يأبى عنه لان المذكور سابقا انما هو قوله انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم اه [illegible] بل [illegible] المحدث [illegible] يكن وجوده واجب الوجود لذاته لان [illegible] الذات والجزء واجب الوجود الاهم الثاني ان الذات كيف تكون صفة من صفاته تعالى اللهم الا فاعرف

مبنی علی ان هذا فی کلامه
اشارة الی ما نزل علیه
کلام بعض الافاضل
مولانا خالد قدس سره

Scanned by CamScanner

قوله على ان هذا ان اى السؤال والجواب
الذين ذكرهما الخيالى بقوله فان قلت اه
مبنيان على القول بامكان الصفات
وقد اثبت لا توجيه عند الكلام فى تقريب
العالم وهى لا يتأتى لبعض الافاضل
الجواب بعدم امكان الصفات اقول
قول بعض الافاضل لا نسلم كونها اه
فى مقابلة المنع فى غاية مع قطع
النظر عما ذكره المولى السيالكوتى
لكنه من تصرفه فى كلام ذلك البعض
لان مراده به الفاضل الچلپى ابادى
وليس فى كلامه ما يشعر بالمنع
فضلا عن لا نسلم الذى هو نص فيه
فليراجع وههنا توجيه آخر

لكن يرد عليه انه يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ له خيالي

الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته
ولا لغيره فلابد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول
بامكان الصفات كما لا يخفى وبما حررنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض
المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود الخ انه لو كان الذات الجائز
الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى
الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لما نشرح يرد المنع المذكور بانا لا نسلم لو لم
تكن الذات واجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى تكون من جملة
العالم لم لا يجوز ان تكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود
نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائزة الوجود
وليس كذلك قوله لكن يرد عليه الخ يعني ان اريد بالعالم في قوله من جملة
العالم ما ثبت وجوده منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود
لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق
العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي
اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه
لا لجميع كما صرح به الشارح بقوله والمحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون
من جملة مطلق العالم محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشيء
لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت وجوده
والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية
الاولى او الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب ان هذا المنع
لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه
فيثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث

وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح ما يصلح علما اي علامة ودليلا على وجود المبدأ الخ فليتأمل

غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود وكونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح
لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام فيه وعدم
ورود المنع عليه اجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده
وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون معدوما بالاتفاق
واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا
ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث الخ يعني ان
الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله
والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال
المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج
الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود
لكان من جملة مطلق العالم فلا يكون محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه
الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجح المرجح
في ان المراد ذاته لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا لا انه الضرورة
واما انه لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير مطلقا لانه مبني
على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود
لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه
ح يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا
قريب هذا تحرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه
ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله
هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير واجب
الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال

وقال

والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولاً اذ لا يكون ح من العالم فيلزم التناقض وقريب من هذا ما قيل آه خيالي

وجه الانتفاء ان الكون من جملة العالم جعل لازما لكون المحدث جائز الوجود وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم نحو عدم كونه المحدث الجائز من العالم يوجب عدم كونه مبدء لم يتوقف على تلك

سيو العلم بجميع اجزائه

وقال الفاضل الجلبي يعني حمل الحدث في قوله والحدث للعالم الخ على الحدث بالذات ليصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود ومحتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك العالم وبه يندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته يصلح دليلا على مبدئه لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود مبدئه لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدء اذ الشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون ح اي حين عدم دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن مبدأ له على ما يقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ من العالم فيلزم حين كونه

مولانا خالد قدس سره

الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر من غير افتقار الى ابطال التسلسل اه ابطال التسلسل
اقامة دليل ينتج بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام فيلي

مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون
مبدأ ومدلولا للعالم ومندى ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع في
النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على
نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له او ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين
يلزم التناقض بفرض كونه مبدأ او من العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى
للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلا فائدة في ايراد كلمة او في اللازم الثاني
وتركه من الاول قوله الاول طريقة الخ حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان
جائزا لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علة
لنفسه لكونه محدثا وحاصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة
الممكنات فلا يصلح مبدأ لها ووجه القرب ظ اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث
والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه قوله ابطل التسـ الخ يعني معنى
ابطال التسـ اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه او لا واذا كان معنى الابطال
ما ذكر فالتمسك في اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسـ افتقار الى اقامة
الدليل المنتج لبطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج
البطلان وهو متحقق فيكون لحصول قول الشـ وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه
قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج
بطلان التسـ وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسـ فالافتقار
في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسـ فلا يكون دليلا
من غير افتقار الى ابطال التسـ فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام
وما ذكره الشـ بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسـ انما يفيد ان هذا
الدليل مستلزم ومنتج لبطلان التسـ لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى

يعني انه اورد المعترض ان اثبات الواجب مطلقا لا يفتقر الى ابطال التسلسل فهو مسلم لكنه ليس كذلك بل لاثبات الواجب بهذا الدليل المخصوص يفتقر الى ابطال التسلسل لانه ينتج بطلان التسلسل لانه من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار اليه افتقار الى بطلان التسلسل تدبر

ابطاله

لانه يفتقر الى الانبطال اذ لا انبطال بالمعنى الذي
هو الحق في الايراد الذي حكم المحشي الخيالي بعدم
ورود بقوله فلا يرد ان الافتقار يغير
الاستلزام باق على حاله غير مدفوع بما ذكره
المحشي الخيالي ولذا قال الفاضل الهندي
المحشي فالايراد المذكور في غاية القوة
فتدبر في الكلام فانه دقيق على الافهام
والله اعلم السيد ابراهيم فصيح الحيدري مفتي زاده

قوله على المسامحة اي بارادة البطلان من الابطال وهي
لا يلزم الفساد المذكور بقوله اذ لو كان اقامة الدليل
على بطلان الشيء لا تصح العبارة المذكورة اذ يصير
المعنى اه لانه لم يرد الابطال حتى يقال ان الابطال
بمعنى اقامة الدليل على بطلان الشيء ولم يقم الدليل
هنا على بطلان الشيء بل على اثبات الواجب بل
اراد البطلان وهو يصح كلام الشارح لانه يصدق ان
هذا اشارة الى دليل بطلان الشيء

[illegible]

[illegible] فالدليل المذكور يستلزم
[illegible] وينتج بطلان التسلسل

ومن قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلنا وليس كذلك كما لا يخفى عليك لان ثبوت الواجب يتم بمجرد

قوله لم يتم هذا اي لم يتم هذا الكلام ... وليس كذلك هو الاحتياج الى الابطال ... فضل الحيدري

دبالذات على بطلان التسلسل

بل على اثبات

الواجب ابطاله والمدعي هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج

بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التسلسل

يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل

دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان

مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا تصح العبارة المذكورة

اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى

فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انه واحد من ادلة

اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل

هو احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة في انه اشارة

الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء في ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات

الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان التسلسل انما ينافيه كونه

نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ

الاشارة انه ليس هو من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل

ح مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل

الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل على

اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه ح يلزم الفساد على تقدير

حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هنا والحق ان معنى الابطال اقامة

الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة

الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولذا غيره في بعض النسخ الى البطلان

فالايراد المذكور في قوة هذا غاية تنقيح الكلام قوله لم يتم بمجرد خروج الخ يعني

اذ اثبت ان الممكنات لا يجوز ان تكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون

قوله افتقارا الى ابطاله بهذا المعنى المذكور دعوا اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل او اقيم عليه او على غيره كما اقيم هنا على اثبات الصانع وان لم يكن افتقارا الى ابطاله بمعنى اقامة الدليل على البطلان ... فضل الحيدري

واما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهي ان يقال ذلك الخارج لا بد ان يكون علة للبعض فذلك البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع شيئين متغايرين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج عنه فهو علة للبعض فينقطع التوقف عنده فلا دور ومن مشهور الادلة برهان التطبيق اي البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط فجلا

خارجا عنها ثبت الواجب لأن الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب
اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما الانقطاع الخ اي واما انقطاع
تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى
الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة
لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب
طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخ اما ان يكون الممكن الذي
فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب
معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد والكل بط فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية
لسلسلة الممكنات فتنقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي
نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر الخ اي فظهر مما ذكره ان ابطال التسلسل مفتقر الى
اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون
امر الافتقار بالعكس لا كما توهم من ان الدليل لاثبات الواجب مفتقر الى
ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن الخ انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل
لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر
احدهما مشعر بذكر الآخر قوله وهما الاثنان يستلزم كون الشيء علة لنفسه
ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزئين اللذين
هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان واحد منهما علة
للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة
لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق بالمقام ايرادها قوله
فينقطع التوقف الخ لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان السابق الخ

وهي لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة لانها مترتبة يجب اضافتها الى ازمنة حدوثها حالية

اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فتنتهي السلسلة عندها
واما ابطال عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه قوله وهي لا تكون الخ يعني ان العلل
لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة وهي يجب اجتماعها مع المعلول فح
يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان الخ
اي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود
اما مترتبة طبعا كما في سلسلة العلل او المعلولات او وضعا كما في الابعاد او غير
مترتبة كالنفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا
الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه
يبطل الخ اي برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة
الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع
وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها
من المبدأ القديم والمفارقة من الابدان غير متناهية للاتناهي الابدان التي
فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهى ولا استحالة
في عدم تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما
النفوس فلانها وان كانت باقية بعد المفارقة للابدان فيلزم اجتماع الامور
الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتب طبعي ولا وضعي وانما قيد
بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان
ضرورة تناهي الابعاد قوله لانها مترتبة الخ دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان
التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة على اشتراط الترتيب في جريانه ايضا
كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مترتبة بحسب ذاتها لكنها مترتبة بحسب
اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتب تلك الازمنة فنقول لو كانت

النفوس النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتداة مما حدثت
في اليوم مسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتداة مما حدثت في الامس كذلك
ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما فعلم ما
ذكره بعض الافاضل الخ يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس
المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية
في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينها لكنها ليست
كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى
او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد يحدث
احاد النفوس في الازمنة مترتبة لتحقق احاد الابدان فيها فح لا يحصل
الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما
يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق
المتناهي بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان
المترتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة في قلة الاجزاء وكثرتها لان كل جملة من
النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها
عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ففي
انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي منها
بالابدان وهي كافية في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع
ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث
البدن لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي مائة
عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم

تناهيها

تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها مع عدم تناهيها وبرهان
التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب
انتهى اقول القائل بقدمها بالتشخص افلاطون ومن تبعه لا يقول بعدم
تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب
الابدان يتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن
احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا
لا يعبأ به قوله اي في الجملة اي سواء كانت مجتمعة مترتبة او غير مترتبة او متعاقبة
هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة
قالوا اذا كانت الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا
جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني بازاء
الثاني وهكذا يتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معا لم يتم لان الامور
المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان
يفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق بينها
بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة
المجتمعة الغير المترتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني
بازاء الثاني وهكذا الا ان لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد
من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلة مح فينقطع بانقطاع
الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على
السواء وبين اعداد الحصى فان في الاول اذا طبق اول احدهما باول
الاخرى كان كافيا في وقوع اجزاء كل منها بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف
الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون

فيجري في الحركات الفلكية — فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة الغير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة

بانه لا يخ اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا وجعل
كل جزء من احديهما بازاء كل جزء من الاخرى او يكفي ملاحظة وقوع
اجزاء احديهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول
يلزم ان لا يجري في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة
الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق
بهذا الاعتبار يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيص الموجودة وان
كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة
الجملتين بحلا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احديهما جزء
من الاخرى او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي
قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين ظ فانها اكوان
متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء
من ان الحركة القديمة عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى
امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه
اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة
بمعنى القطع فانه امر موهوم عندهم لا وجود له اصلا قوله فانه
ينقطع بانقطاع الوهم الخ بمعنى ان التسلسل لا يجري في الامور الاعتبارية
لانه لا بد في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل
العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا
يتناهى في نفس الامر او تساوي ما كان ناقصا منه والامور الاعتبارية
لا تحقق لها في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير
المتناهية لا تحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون

الاحاد

ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير انما يلزم كلما يدخل تحت الوجود الوهمي متناهيا دائما ونظيره نعم يمكن ان الكلام يشكل بالنسبة الى علم الله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذا ذكر هنا

الآحاد حاصلة الآن بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن
لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له منفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد
فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها
فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة
واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون
الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء جزء
من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة
لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك
بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل
الجملتين في التطبيق وان كانا بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين
لا بد ان تكون موجودة فيكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع
آحاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف
تأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله ولو سلم الخ اي ولو
سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب فلا ضير لان كلما دخل
تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما
فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى قوله ونظيره الخ فان معنى لا تناهيها
على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع ان الموجود
منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله الخ حاصله
ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى
على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي

اذ لا سبيل للعقل الى ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل منه

فتأمل فان الاول الكبرى الثانية وان القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات ايضا وذلك لان منع لاتناهي الاعداد آه قوله منع ان التناهي ودلائله خط الموجود ولو وهما وليس كل واحد من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا خيلا

ما ليس متناهيا في الوجود العلمي له تعالى هو تأمل قوله فتأمل نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده اصلا وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلنا الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به قوله وتوضيحه الخ اي توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهية ولا غير متناهية والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق بينها لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل النظر عدمه وايضا الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان

برهان

اي امتناع اللاتناهي مع المستلزم للمحال هو الاعداد الموجودة لا مطلق اللاتناهي بمعنى لا يقف عند حد ليس بمحال لانه في الامور المعدومة وظاهر في ابطال قدم الموجودات فافهم فانه دقيق

قوله بل بمعنى ان اي ... وهو يدل على فرعيتهما للوجود والاعتقاد فضلا عن الوجود فخط ما فيهم فانه دقيق مولانا خالد قدس سره

قوله بمعنى الايجاب ان اي حتى لا يتوقف على وجود الموضوع مولانا خالد قدس سره

قوله وجه التأمل حاصله الفرق بين العلم بالممتنع والعلم الممتنع اذ الاول جائز بل واقع بخلاف الثاني وما هنا من قبيل الثاني اذ الاحاطة بالامور
الغير المتناهية تفصيلا ممتنعة وهو حال فرض وجود بانه احاطة علمه [illegible] تعالى بها لا تستلزم تناهيها ولئن سلم فلا تناقض من كلام
الحنفية عدم تناهيها ونفيها اذ من شروط التناقض اتحاد الجهة ومن ثم تكرر التصريح في كلام اهل السنة واجمع من يعتد به من ائمة الاسلام
على علمه تعالى تفصيلا بغير المتناهي وبسط في الخيالي فانه رأي الاصحاب ويؤيد بنقل [illegible] المقاصد ان قلت ان النصوص انما تدل
باحاطة علمه تعالى بكل شيء والشيء عندنا الموجود والمعدوم عندنا ليس بشيء فكيف تدل النصوص على علمه تعالى بنعيم الجنان الغير
المتناهي قبل وجودها قلنا قلت معنى كون المعدوم ليس بشيء عندنا انه ليس له ولو ممكنا ثبوت وتقرر في الخارج منفكا
عن صفة الوجود بخلافه عند المعتزلة لا انه لا يطلق عليه لفظ الشيء لغة فان مفهومه اللغوي وهو ما يمكن الاخبار عنه
يتناول حتى الممتنع مولانا خالد النقشبندي ملخصا قدس سره

وما يقال انها غير متناهية بمعناه عدم الانتهاء الى حد لا فرق بعلمه وخلاصته انها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية

بمعانِ التطبيقِ فيها لعدمِ الترتيبِ بينها لا لعدمِ الوجودِ بناءً على ما قالوا من انه لا شيءَ من المراتبِ جزءٌ لما فوقه بل كلُّ مرتبةٍ مركبةٌ من وحداتٍ مبلغُها تلك المرتبة صرّح به السيدُ السندُ في شرحِ المواقفِ على انّ المحقق الدواني ذكر في الحواشي القديمة انّ الاعدادَ من الامورِ الاعتباريةِ عند المحققين من الحكماءِ وان جعلها من الكم باعتبارِ فرضِ وجودِها قوله وما يقال من انها الخ جوابُ سؤالٍ كانه قيل اذا لم تكن الاعدادُ والمعلوماتُ والمقدوراتُ غيرَ متناهيةٍ على شيءٍ من التقديرين فما معنى عدمِ تناهيها وحاصلُ الدفعِ انّ اطلاقَ التناهي واللاتناهي عليها مجازٌ باعتبارِ انها لو وجدت باسرِها كانت غيرَ متناهيةٍ قال بعضُ الفضلاءِ وعدمُ تناهي المعلوماتِ ليس بمعنى عدمِ الانتهاءِ الى حدٍّ كما في المقدوراتِ بل عدمِ التناهي في صورةِ العلمِ والمعلوماتِ بالفعلِ ولا يلزمُ الجهلُ اقول انما يلزم الجهلُ لو كان المرادُ انها لا تنتهي بحسبِ تعلقِ العلمِ به فهو حاصلٌ له تعالى بالفعلِ من غيرِ ان يتوقفَ على امرٍ وتلك المعلوماتُ لا تتصفُ بهذا الاعتبارِ بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرعا الوجودِ بل اتصافُها بعدمِ التناهي انما هو باعتبارِ انها لا تنتهي في الوجودِ الى حدٍّ معينٍ وانها لو وجدت باسرِها كانت غيرَ متناهيةٍ ولا شك انه لا يستلزمُ الجهلَ كما لا يخفى نعم يردُ ان يقالَ انّ علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلوماتٍ غيرِ متناهيةٍ امكن جريانُ التطبيقِ فيها باعتبارِ الوجودِ العلمي فيلزمُ تناهيها وقد مرّ الجوابُ عنه بانه يجوزُ ان يكونَ تعلقُ العلمِ على سبيلِ الاجمالِ ويكونَ التعلقُ بالفعلِ على سبيلِ التفصيلِ ممتنعَ الوقوعِ فتكونُ متناهيةً بالنسبةِ الى علمه تعالى وان كانت غيرَ [illegible] بالنسبةِ الى وجودِها مفصلةً واعلم انّ ما قاله المعترض

كانه قيل اذا كان الاعداد عند محققيهم من الامور الاعتبارية كيف ساغ لهم جعلها من قسم الموجود الذي هو الكم فاجاب بان جعله منه باعتبار الفرض اقول ويؤيده انهم لم يذكروه

يعني أن صاحب ح إشارة إلى دفع توهم الاستدراك بناء على أن الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون إلا واحدا وحاصل الدفع أن المراد حقيقة الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات خيالي

من أن عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء إلى حد على إطلاقه غير
صحيح ضرورة أنه عالم بالجزئيات المتجددة علماً وفق تجددها على ما هو رأي
الأصحاب ولا شك أن الجزئيات المتجددة لا تنتهي إلى حد إذ نعيم الجنان
لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات المعين أي بالفعل
وبمعنى عدم الانتهاء إلى حد محقق وكذا قال الشارح في شرح المقاصد إن
علمه تعالى غير متناه بمعنى أنه لا ينتهي إلى حد محقق لا يتصور فوقه
حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الأعداد ونعيم الجنان قوله إشارة
الخ يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود إشارة إلى دفع استدراك
يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو أن الله تعالى علم للجزئي الحقيقي فثبوت
الوحدة له ضروري إذ الجزئي الحقيقي لا يكون إلا واحداً فلا معنى لذكرها
وجعلها من مسائل الفن فإنها لا تكون إلا نظرية وبما حررنا اندفع
ما قال الفاضل المحشي من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية
له تعالى أيضاً من الحي العليم السميع القادر لأن هذه الصفات كانت مشهورة
في ضمن هذا الاسم فلا حاجة إلى ذكرها لأن الصفات الآتية وإن كانت
مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من
ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع
الخ يعني أن الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية
دون صفته والمراد ههنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا في
ذاته هذا تقرير عبارة المحشي وأنت خبير بأن دفع التوهم بالعناية المذكورة
إنما يتم إذا كان المراد بلفظ الله في قوله المحدث للعالم هو الله الجزئي الحقيقي
أما إذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما فسره الشارح فيكون وصفه

وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل — قوله لما كان الالهان آه اي صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا يرد احتمال ان يكون احدهما [illegible] قادرا والاخر بخلافه خيالي

بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور يندفع بتلك الارادة
لا بارادة الوحدة في صفة الوجوب اذ يقال ح ليس المراد بالله الجزئي حتى
تكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته
محتاج الى الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد
الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد
عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية وجوب
الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا
للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ قيل هذا على تقدير
ان يكون ضمير هو ضمير الشأن والله مبتدأ واحد خبره اذ ح يرد ان الله
علم للجزئي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويندفع بان
المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة منهم
وخلق العالم وتدبيره لانه ذاته رد على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك المعبود
له تعالى في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذي سئلتموني
والله خبره واحد بدل منه او خبرا بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن عباس
رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه نزلت
يعني الذي سئلتموني عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور
كما لا يخفى قوله فلا يرد الخ يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين
القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة فان معنى الاله واجب الوجود
على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو
كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما صانعا
قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا ح

لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظاهر واما

على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان تكون الاثار الصادرة عنه بطريق

الايجاب هي الاثار الصادرة عن الاخر بتوسط الاختيار فان قيل يجوز

استناد النقيضين في وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى

الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان

يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل اثر يختاره

المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاب فقوله في تقرير المدعى ولا

يمكن ان يصدق الخ اي اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين

على الكمال فقوله لا يمكن ان يصدق الخ محل تامل لانه يدل على ان المدعى

نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع

القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب مطلقا قوله الا ان

يقع مراده الخ اي الا ان يخصص المدعى ايضا ويقال المراد بقوله ولا

يمكن ان يصدق الخ الواجب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فيكون

الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال اي لا يخصص بل يترك على حاله

ويبين استلزام الدليل له بان التعطيل والايجاب نقصان القدرة

نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون المتصف بشيء منها واجبا

فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما

قوله لكن يرد على هذا الخ اي على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصانا

فلم قلتم ان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل ذاته

تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون موجبا بالنسبة اليها او مختارا

اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون

ليا

والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام القديم ما وجد ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن العلة التامة وذا خلف خلاف

لها فاعلاً ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا لم تكن صفته مستنداً الى ذاته يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا بد من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام قوله والفرق الخ يعني ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قبل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصاً بخلاف ايجاب الكمال غيرها لكمال الا اقول افاضة الوجود خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيء وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل قوله وههنا بحثان الخ اي في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بان يقال دليلكم بجميع مقدماته بط لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه او لانه يستلزم المح اعني وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكونه امراً ممكناً في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى فلا بد اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه مح او لا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل

والنقض حاصل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان الارادة احد الالهين وجود
شيء مثلا تحيل عدمه والجواب انا نفرض التعلقين معا وهو لا يجري في صورة النقض لانه محال ابتداء بخلاف ما نحن فيه كل من التعلقين بالممكن الصرف ...

مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض
الفضلاء بان المختار انه لا يحصل مقتضى الارادة قوله لكم يلزم العجز
قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز لانسداد جهة
من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي
لها العجز الذي يكون بسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني لحل الخ
اي البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم
العجز يعني لا نسلم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر
لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي
تتعلق بالممكنات الصرفة الا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع
وجود علته التامة ولا شك ان الارادة احد الالهين وجود الحركة
مثلا تحيل عدمها وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب
عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير
طريق القدرة عليه هو العجز المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة
على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز
لتعجيز الغير اياه انتهى وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب عاجزا
على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف
المعلول عن علته فتأمل قوله والجواب الخ هذا جواب بتخصيص الدليل
بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه المنع بمعنى انا نفرض تعلق
ارادتي الالهين معا ونقول ان المراد لو امكن الهان لامكن التمانع
بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك
انه لا يجري في صورة النقض لان ما يقتضيه الذات البحت مقدم على

يقتضيه
ما

اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا تدافع بين تعلقيهما اي التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يجتمعا في محلين فلا حاجة الى نفيه

وايضا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا يكفي نفيه امارة حدوث والامكان اي دليلها اذ يلزم الاحتياج وهو نقص يستحيل على الواجب بالاجماع

مايقتضيه بتوسط الارادة ولا يتم الحل المذكور لان كل واحد من تعلق الارادتين
ح يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اي لا تدافع بين
تعلقيهما الخ يعني ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي وهو المنافاة مطلقا دون
المعنى الاصطلاحي وان الكلام على حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه
حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضا
الخ يعني كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من
جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على الآخر لان حصول الضدين
في المحلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل
لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احديهما السكون ومتعلق الاخرى
الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل فلا حاجة الى نفي
التضاد بينهما قوله وايضا المانع الخ اي وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى
الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان
كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع
من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين مما لا يكفي في جواز اجتماعهما
قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت
بينهما تناف لكانا متضادين قوله اي دليلها يعني ليس المراد بالامارة
الدليل الظني حتى يرد بان الظن لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات
التوحيد قوله اذ يلزم الخ اي يلزم منه الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة
وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود
او في الايجاد او في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع
منعقد على ان واجب الوجود مقدس عن كل كال وتنبعد كل نقصان فح يكون

الاحتياج مستحيلاً على ذات واجب الوجود فلا يكون العاجز واجباً فيكون

حادثاً او ممكناً وبما حررنا الحشي اندفع ما قيل ان اللازم الاحتياج في الايجاد

وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود

وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بجبر الاجماع واما

لا نسلم ان الاحتياج مطلقاً نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى كمال

المعلول تامل ولا يخفى ان قول الشارح وهو امارة الحدوث الخ يدل على ان الدليل

يثبت عدم تعدد الواجب مطلقاً والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لاثبات

لزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين على الكمال فتفسير قوله

لو امكن الصانعان بقوله اي صانعان قادران على الكمال ليس بشيء قوله

ان تلبت الخ حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا

لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة

الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل الخ قوله لم تلبت العجز تخلف

الخ حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم

قسمان ارادة قسرية لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويضية يجوز التخلف عنها والمتعلق

بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله

وهو لا يستلزم انتفاء الخ يعني ان امكان التمانع لكونه محالاً انما يستلزم ان

يكون التعدد المستلزم له محالاً لا ان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان

يوجد بارادة احدهما ابتداءً من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم

الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان

التمانع ويحتمل ان يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان

التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع

وافقه كلام في كل جليل [illegible]

بالحق احدهما ابتدأ من غير وقوع التمانع لان الامكان لا يستلزم الوقوع

قوله لجواز ان يوجد بارادة احدهما [illegible]

لما جعل القائل عدم وجود المصنوع لازما لعدم كون احدهما صانعا

اي كل واحد منهما على طريقة السلب الكلي وعدم كون احدهما صانعا لازما

لامكان التمانع وامكان التمانع لازما لفرض صانعين اجاب الشارح

بما حاصله ان لازم امكان التمانع انما هو عدم تعدد الصانع وعدم

وجود المصنوع ليس بلازم لامكان التمانع فلا يلزم

من فرض صانعين عدم وجود المصنوع لجواز ان يوجد الخ

فلم تكن الآية قطعية كما زعم القائل وبما حررنا اندفع ما

قاله مولانا وشيخنا وقدوتنا خالد النقشبندي قدس سره

من قوله لا يخفى بطلانه بعد تسليم ان امكان التمانع

لكونه محالا لاجل التعدد انقضى باختصاص وجه البطلان

انه اذا استحال التعدد لاستحالة امكان التمانع كيف يقال

بل لعصمة التمانع

لجواز ان يوجد بارادة احد الالهين ابتدأ من غير وقوع التمانع

المبني على التعدد ووجه الدفع ان القائل بقطعية الآية

جعل عدم وجود المصنوع لازما لفرض صانعين بوسائط فيلزم

ان لا يكون صانعان فاجاب الشارح بانه ليس بلازم له فلا يلزم

ان لا يكون صانعان فلا تكون قطعية فتدبر فانه دقيق

كذا ابراهيم فصيح الحيدري مفتي زاده

[illegible]

بجميلهم وخدمتكم لسن زيه محفوظ مير الجواب العرض بذيه

يكون شبخوا بدهب كديره وشبخ بجبالات ثم اذا بيد وزيهم

من ذاك طرف واذا وقع بيدكم خيل شرم يكون تمسكه

وتشلحهم بيصير الخدمة العظيمة عندنا بانه حقه منفس محفوظ

ده ثم انه بنا الموظم وصل سادة الذي قبل هنا الوقت

سوف معاكم كتب بنا بموجب الواقعه درش تيكم وظهر

عندنا صداقتكم احبابنا خليف منكم ولاكن تحفظ

محفوظ طريق دبيتكم لا تعصوا الكليد وباكرها ودفع الكفاية

ولا تنقطع صحته احبابنا انتم من طرفنا على الدوام

ودمتم سالمين

١٤

محمد خورشيد

اعيان عنيان

[illegible]

موافقة كل للآخر في كل جليل وحقير بل يطلب كل الانفراد
بالملك والسلطنة ولو كانا والدا وولدا ولذلك صار من
الامثال السائرة الملك عقيم فاذا صح ان مقتضى الالوهية
اقصى غاية العلو والتكبر والعظمة والجلال وكره الاخلال
من نازعه في شيء منها وقصمه كما وردت به الاخبار
قال ابن الهمام في المسايرة ما نصه وانما غلط من قال
عدمهما من قبل انه اذا اخطر النقيضين اعني دوام
اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل ونسي الجزم
عن موجب بان الآخر هو الواقع وان كان ما نقيضه
لم يستحل وقوعه وعن ظهور دخوله في الحكم بما ذكرنا
كفر بعض الناس القائل بان الملازمة اقناعية
او ظنية ونحو انتهى بحروفه اقول اخذا من
كلامه ويجوز ان يكون وجه التكفير ان في القول
به تكذيب القرآن لوقوع الاخبار فيه بوقوع
الفساد مع التعدد وما اخبر الله تعالى بوقوعه
فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في
خبره تعالى والقول بانها اقناعية
قول بالخلف ظاهرا لكنه مؤول
عند القائل به ومن ثم كان التكفير
محض متجه مولانا خالد النقشبندي
قدس سره كتبه السيد فصيح
الحيدري عفي عنه
زاده

وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله علاوة الخ انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على آخر فتدبر قال في شرح المقاصد ان
اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكونا اصلا والاختلاف كذلك لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الاله كمال
القدرة واما الثاني فلان توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد واما على الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ورد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع او على
تقدير منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا خيالي

بل المستلزم له هو ان لايكون واحد منهما صانعاً بمعنى السلب الكلي الذي
يستلزم وقوع التمانع ومآل الجواب على التقديرين واحد وهو منع الملازمة
كما لايخفى قوله وهذا الجواب مبني الخ يعني هذا الجواب مبني على ان الظاهر
المتبادر من قوله لم تكونا عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت
انا لانسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع
لايستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله
بمعنى قوله الخ اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة
انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم
عدم التكون عدم التكون بالفعل نمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا
الامكان وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان
التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانسلم بطلان اللازم فانه لابد
له من دليل قوله فتدبر اي تدبر لما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر انه
يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده
بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الالهة لم تكونا الخ اي لم تكونا بالفعل
كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث فلانه الخ لان مقتضى القادرية
ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين
المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات
خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ورد عليه
الخ يعني ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع الخ اما على تقدير
التمانع المفروض بان يكون تقرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم تتكون
السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين

قوله نفي السبب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع
اي لا امكانه الذي هو اللازم في صورة التعدد
فقوله في بيان قطعية الملازمة تفريعا على امكان
التمانع فلم يكن احدهما صانعا ان اردت به ان
احدهما صانع دون الآخر فلا يجدي اذ لا يتفرع عليه قوله فلم يوجد
مصنوع وان اردت به انه ليس شيء منهما صانعا فالتفرع مسلم
لكن استلزام امكان التمانع لهذا السبب الكلي فتفرع فاهكان
التمانع لم يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون وهو المراد
بمنع الملازمة الذي جعله مآل جواب الشارح على التفتازاني
كما يصرح به كلامه الآتي في وجه التعبير هنا اختيار كلامه على
طبق مراد الشارح وفيه نظر لان امكان التمانع بفرض تعدد
الصانع يستلزم انتفاء المصنوع باستلزامه عدم كونهما
الهين قادرين كاملين وهو خلاف المفروض ولزوم عجز
احدهما وحصول مراد الآخر ليس باولى من العكس
وبه يعلم قطعية دلالة الآية ولا ينافيها كون الملازمة عادية
اذ العلوم العادية كالعلم بالجبل حال الغيبة عنه بانه لم ينقلب
ذهبا داخلة في حد العلم كما تواترت به النصوص في نحو
العضد وحواشيه والمقاصد وشرحه واطال فيه الشارح في اواخر
هذا الشرح عند الكلام على المعجزة وسبق التصريح من المحشي
وجرى عليه المحققان شارحو المسايرة وحققها وملكوه
بان المراد بعدم احتمال النقيض في تعريف العلم العادي
لا العقلي اي عدم تجويز العادة احتمال النقيض حالا كما
في الظن او مآلا كما في التقليد والجهل المركب لا عدم
تجويز العقل بان يلزم منه محال لذاته اي ولا يخرج
اكثر العلوم الحادثة عن التعريف ولا شك في وقوع الخلل
في النظام بفرض تعدد الالهة اذ العادة المستمرة
التي لم يعهد قط خلافها في ملكين مستقلين ببلدة
بمدينة واحدة عدم دوام

واما على الاطلاق فلم يمكن اختيار الاول ويكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند
الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه ايضا

ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع بينهما في الايجاد بان يريد
كل واحد تكونه اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما
قد تعلقت بايجادهما على الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما فيلزم
التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فلم يرد عليه منع الملازمة
بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان وجود الالهين
لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم
الوقوع فيجوز ان تتكون قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او تفويض
احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع
التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق الخ يعني ان الترديد
المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب
الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فنختار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع
القدرتين قولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه
بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة
الاخرى مدخل فيه وهو لا ينافي كمال القدرة انما المنافي له ان تتعلق الارادة
بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا
بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون على وفق الارادة
قوله كما في افعال العباد عند الاستاذ الخ فانه ذهب الى ان افعال العباد
واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت
كاملة وافية في حصولها الا ان ارادته متعلقة بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل
فيها قوله وكذا يمكن اختيار الخ وهو ان يكون التكون باحدهما
ولا نسلم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة

لانا لا نجوز ان يتفقا فلا يقع التمانع

قوله الا ان ارادته تعالى تعلقت الخ
هذا انما يفيد في دفع توارد العلتين
المستقلتين ولا يندفع به جواز تبعيض
قدرة الباري تعالى عن ذلك
بل يستلزمه وهو محال هو خلاف
المعروف كما قرره وحقق ثم
بالغ المحققون في تزييف
قول الاستاذ في افعال العباد حتى
انكر بعض المحققين نسبته اليه وقال
بعضهم ان الشركة اللازمة عليه
اقبح من الشركة اللازمة على مذهب
المعتزلة وبالجملة وقع هاهنا من
الخيالي زلة عظيمة وتبعه الناس
من غير تفتيش مولانا خالد
قدس سره

احدهما

احدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر او تفويض احدهما بارادته تكوين
جميع الامور الى الآخر قوله والتحقيق الخ اي التحقيق في ان الاية حجة قطعية
او اقناعية انه ان حمل الاية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا
بالفعل او لا فهي حجة اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج
عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء
اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الاية نفي تعدد
الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة فانه
ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لتنزهه تعالى عنه فيكون المراد
التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما آلهة الا الله لفسدتا
اي لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والاية حجة قطعية اذ تأثير الالهين
في تكونهما اما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة ح لامتناع التوارد
فتأثيرهما في تكونهما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما
او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما الاول وفي بعض
آخر الآخر فنقول لو امكن الالهان مؤثرا فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع
لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان
التمانع ح لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا فاذا لم يكن احدهما
صانعا يلزم انعدام الحال كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان
التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام
علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته
التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر يلزم ان يفسد العالم بمعنى انه لا يوجد
هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون



ويمكن ان توجه الملازمة بحيث تكون قطعية مع الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود
والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض
التعدد ولم يمتنع ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان
ولو اريد الخ خيالي

احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع او بعضا
على تقدير التوزيع بمعنى قوله فيلزم انعدام الخ انه على ان يكون التأثير على
سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون
احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد
الصانع وبما مر دريناك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا
ينعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد
انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس
بشيء منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع
الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلبي لم يحم حول
المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية
الخ على هذا التوجيه فلا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل لعله هذا
ما يتيسر لي من تحرير الكلام بعون الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه
الملازمة الخ اي يمكن توجيه الملازمة في الاية بحيث يفيد نفي تعدد
الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا وهو
ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد
الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا
عن ان يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا
اي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما لورود
كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما اعني امكان المصنوع
لكن امكان التمانع محال لاستلزامه الخ على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان
امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء

فان

ولو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر لكنه بعيد فلا يفيد الا الدلالة
فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين مقررين لكن يعلل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق
انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق انتفاء الثاني من غير دلالة على تعيين الزمان ولو سلم الدلالة
على تعيين للزمان الماضي لتم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون الها لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
قدماء المتكلمين يريدون بالترادف ... قال في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل

فان كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم
امكان التمانع الذي هو ح وبما قررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم
لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان كون العالم
واجبا معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب
لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على
هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما
ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند التامل قوله
لو اريد باللازم الخ نقل عنه في تحريره يعني يمكن ان يراد باللازم ذلك اي
عدم التكون بالامكان وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن
التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا
يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان
يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الاية
على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله لامتناع دليل لقوله فامكن
ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد
خلاف الظاهر فكيف بتقييده بالامكان ثم تقييده مع وجود العلة التامة
قوله لتم الامر الخ يعني لتم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة
وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان
التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة
واما انتفاء اللازم فلما تقرر ان عدم المعلول مع وجود علته التامة
ممتنع والا لم تكن العلة التامة تامة قوله فيلزم ان يكون الخ اذ كان
كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان

الماضي يلزم ان يكون كل من الانتفائين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد باذ جال لو عليها تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والاية لا تفيده فلا تكون الاية استدلالا قوله لم لو سلم الدلالة الخ يعني لو سلم دلالة الاية على انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال او الاستقبال حادثا البتة ضرورة وجوده بعد العدم والحادث لا يكون الها لما تقرر من ان الاله هو الواجب الوجود بالذات فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا قوله لم قدماء المتكلمين الخ يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك

قوله لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب
هذا مبني على توهم ان المذكور في المرجع به لفظ
الواجب وانما هو لفظ واجب الوجود ولا موصول
فيه اصلا لكنه لاتحاد المعنى التبس على المحشي او على
ان نسخة الشرح التي في نظر المحشي كان الواجب
بدل واجب الوجود او على ان المراد
بالموصول في الواجب معناه بتجرزيه ان
الضمير هنا غير عائد الى اللفظ وهو عين
معنى واجب الوجود مولانا خالد قدس سره

قوله وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية اى وهو فاسد لانه مخصوص بالاحكام
النوعية لوجوب اطراد القاعدة العقلية وان عدم اطرادها دليل فسادها وهو
موجود من وجوه منها عدم شمول القاعدة للصفات كما نبهت عليه وقد صرح
به الدواني في شرحه على العضدية ثم قال ولو سلم شمولها فالقول بتخصيص
القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات
الكمالية على الماهيات الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء انتهى
وبالجملة ان التأويل المذكور لا يستلزم التخصيص في القاعدة العقلية
ولئن سلم فلا ضير لجوازه حتى عند الفلاسفة الذين منهم نشأ القول
بوجوب كلية العقليات وقد صرح بجوازه ووقوعه المفسرون
في مواضع منها قوله تعالى احسن كل شيء خلقه حيث قالوا
خصص العقل هذا الشيء بما سوى ذاته تعالى وصفاته
ولئن فرض عدم جوازه فلا يتفرع منه الا خلل ما في عبارة
جمع من العلماء فلا ينبغي رد تأويل صحيح به المخلص
من ورطات شتى بانه يستلزم عدم صحة قول جمع من
المتكلمين وايقاع التردد والشك فيما يتعلق
بالاعتقاد بسبب ذلك مع انه لا يستلزم
شيئا من الفساد كما نبهتك عليه والحمد
لله رب العالمين مولانا خالد قدس سره

تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته الخ يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها كيف تكون واجبة لذاتها كما سيجي تاويله الخ خيالي

وعدمه باعتبار المتغايرين فالتابيد ليس على ما ينبغي لجواز احتمال اذ ليس في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المترادفة قوله يرد على ظاهره اى يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شئ ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها قوله وسيجي تاويله اى تاويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى امر آخر وما قيل انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الوجوب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فلا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشئ موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شئ اصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التاويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية وعدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب وكما ان حمل الله عليه بجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليه بجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لا ينطبق الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد كل ما هو قديم فهو واجب

قوله فالتابيد الخ اى تابيد المولى الخيالي بقوله قال في التبصرة الخ ليس على ما ينبغي لانه لم يتعين اطلاق الترادف في كلامهم على التساوي للاحتمال المار مولانا خالد قدس سره

اذ لا نعني الا ما يفتقر الخ هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة
وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات باقية ببقاء هو
نفس تلك الصفة الخ واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث الخ خيالي

لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته مقتضية لوجوده من غير احتياج الى شيء
اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله
هذا يدل على ان وجود الخ يعني ان قولهم لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق
وجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها
بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل
حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت الحكم
بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى
ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس
المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم
من الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود
الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال
بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم
الحدوث بمعنى مسبوق العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب
وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق
بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار
والتمسك بان كل ما سوى الله تعالى حادث والمحتاج الى المحدث محدث
لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا ولما قال بعض الفضلاء
الجهالة البينة انما تلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم واما اذا كان
محمولا على التاويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي
لذات الواجب لكان محتاجا الى المخصص مباين مفارق فيكون محدثا

لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان اراد بكونه نفسا عدم الزائد بحسب الوجود الخارجي الخ

خيالي

اذ لا نعني بالحدث الا ما يكون محتاجا في الوجود الى ايجاد شيء آخر مغاير لم يوجد والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثة فلا يلزم الجهالة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم استدراك قوله حالا لكان جائزا لعدم نفسه بل بأي مقدم يرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر ليس غير الذات ولا عينه كأن يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة لذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا لذاته تأمل فانه من مطارح الاذكياء تم وان قالوا الخ يعني وان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات [illegible] بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقا بايجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يتضح حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما الاعراض الخ يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها لانفكاك البقاء عنها في حال الحدوث فان الحادث في اول زمان الحدوث متحقق موجود وليس بباق ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانه عبارة عن الوجود في الزمان الثاني او استمراره على ما سيجيء في الثالث قوله لكن يرد عليه ان البقاء الخ اي يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى

على ما يجيء في التكوين فلم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الأعراض حتى لا يلزم تجددها بأن محدث العالم على هذا

الشرط الخ يعني أن تصور الواجب بعنوان أنه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت

هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل أن يحدث بالوسط الخيار الصادر منه تعالى بالإيجاب وإيجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره تم خيالي

فنادره لأن البقاء يضاف إلى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون
نفس المضاف إليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية ووصفها بالبقاء
يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وإن أريد به عدم الزيادة
في الوجود الخارجي بمعنى أنه ليس في الخارج أمر وراء الصفة بل هو
أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني فلا
شك في صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى في الأعراض
ولم لا يقولون بأن الأعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى أن ليس
في الخارج إلا الأعراض وأما البقاء فليس أمرا موجودا في الخارج زائدا
حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل
من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الأعراض
في كل زمان الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن
البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده إنما يفيد الزيادة
في العقل لا في الوجود الخارجي بأن يكون للأعراض وجود فيه وللبقاء
وجود آخر فيه أيضا فإن تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة
في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالأمور الاعتبارية التي لا تحقق
لها في الخارج ككيفية الباري تعالى فإنه متصف بها مع عدم كونها وجودية
وإلا لزم كونه محل الحوادث تأمل فإنه دقيق قوله على ما سيجيء الخ
قال من قال إن التكوين عين المكون أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا
فليس هنا إلا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين
والإيجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل إلى
المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج قوله بعنوان

تصور

لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات الخ خيالي

مقصود الواجب الخ يعني قد علم مما سبق ان الواجب يحدث جميع ما سواه فاذا تفحصوا وتيقنوا انه يحدث جميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبديهة فان كون الاثر على هذا النمط البديع يدل على العلم وكونه مختلفا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا وسط لكن يحتمل ان يحدثه بتوسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا عالما مختارا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيره كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لانه لا يدل لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات قوله لان ذلك الوسط الخ متعلق بقوله لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا لحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب لا يكون حادثا قوله ولا يخفى الخ يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده

ثم ان اعتبار النمط البديع والنظم المحكم له مدخل في دلالة المحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحي وظاهر كلام الشارح ان السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تامل هذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد هو امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا في خيالي

من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالحوادث مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب فالمختار الحدوث العالم بتوسطه قوله ثم ان اعتبار النمط الخ يعني انما اعتبر انه النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بديهة العقل والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتها على ثبوت الحيوة اذ لا نعني بالحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشارح الخ يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات اجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان انحصار بان هذه المتفقات عليه تعالى واما ان مبادئها موجودة متغائرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات ازلية وهي العلم الخ قوله وعلى ان الزائد الخ ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المعنى ليس مندرجا في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى اي معنى ما يقابل الذات لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان البقاء الخ اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكونه حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الموجود لكن العقل

باعتبار

كما في اوصاف الباري تعالى يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير
لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا لم يحكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض وان اشتغلوا الاجسام
هذا رد اجمالي لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال في مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا

باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبّر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده
تصحيح ما علم ضمنا من كلام الشارح قوله يعني ان تفسير القيام الخ يعني انه
في قوله كما في صفات الباري اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز
غير جار في قيام صفات الواجب بذاته لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا
بان حمله بانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض
قوله هذا رد اجمالي الخ يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي اوردوه
على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه
يستلزم الخ اعني مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا الخ نقل عن محشيه
انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل
كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال
عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل
احدهما باقيا والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه
اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل
محال لانه يستلزم سقوط التكليف والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض
اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام
ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل
جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كما في المحشي
قوله فيلزم ان يكون الخ اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون
ممكنا هف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات
الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته
كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو

وعدم بقائها ليس ببعيد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري ايضا واراد به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وفيه نظر لخيالي

وفيه نظر للقطع بتغاير المفهومين كما مر وايضا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكون موهما
للنقص ولا شك في صحة اطلاق خالق كل شيء وعدم صحة اطلاق خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم مع خالق

عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير الخ فان الله علم للجزئي
الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون
مسبوقا بالعدم قوله وايضا الخ اي يرد ايضا انا لا نسلم ان الاذن بالشيء
اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين
للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال
عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر
في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام
في جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء
الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه
اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق
عليه تعالى اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا
وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت
لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته
تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم
حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد
من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط فلا احتراز عما يوهم باطلا
لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ
ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف
قوله ولا شك الخ وكذا في اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق
السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق
العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه

لا يقال نلتزم الدعوى بما لا يكون موهما للنقص اه م

غفلة

وقيل الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطبيب هو العالم بالطب والشافي من يعطي الشفاء
وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا لكن يعتبر في التجزي كون ما اليه الانحلال اجزاء التركب بخلاف التبعض لان
معنى قولنا ما هو من اي جنس هو صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى لا ان له معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة
او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا
جنسا فلا يلزم التركيب [illegible]

عقلية والنقص فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل
والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور
فيما يدعوه الداعي اليها والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل
قوله وقيل الطبيب الخ اي قيل في بيان وجه النقل انا لا نسلم ان الاذن
بالشيء اذن بما دفعه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز الشافي قوله
لكن يعتبر في التجزي الخ على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة
الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة
عن بطلان الصورة ونحوها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق
الانقسام انتهى ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي
والتبعض على ما فسرها الشارح لاعتبار الانحلال فيها حيث قال وباعتبار
انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا قوله لان معنى قولنا الخ تعليل لقوله اي
المجانس للاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان معنى ما السؤال
عن الجنس فمعنى الماهية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس
فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء
قوله صرح به السكاكي الخ يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن
الجنس حيث قال في المفتاح واما ما فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك
بمعنى اي اي الاجناس عندك وجوابه انسان او فرس او طعام وكذلك
تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو
المعنى الخ اي انما حمل كلمة ما هو على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معاني
اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف
في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات

والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل عن
خصوصية ذاته تعالى كانه قال اى شىء هو على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته
الخاصة بما هى فاجاب موسى عليه الصلوة والسلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره
فى المفتاح حيث قال ويسئل بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم
ونحوه لانه المعنى الذى نفى منه الحقيقة والاوصاف المغايرة لوجوده تعالى
فان الواجب عندهم لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب واما السؤال
عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفى ذلك بل هو متصف
به عند المتكلمين وانما قلنا غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك
فى الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرة
لوجوده تعالى فان الواجب عندهم الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبى
قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية وبحث فيه انه ليس معنى
معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوى قوله
لكن يرد ان يقال يعنى يرد ان يقال التعريف ليس بتام لان المعتبر فى ما هى
المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل
لا الجنس المنطقى المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من
المفتاح والجنس اللغوى امر شامل للحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون
البشر جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع
الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب فى ذاته
لجواز ان تكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم
فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد من تعين يميزه عما يشاركه

فيلزم

والبعد عبارة الخ يعني ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة الخ حبـ لي

فيلزم التركيب في هويته لان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي وهي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا المعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكر والقرينة قوله يوجب التباين بفصول مقومة واما قوله لان معنى ما صدق الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سيأتي من قوله ولا يماثله شيء فتامل قوله يعني ان البعد الخ يعني ان كلمة او ليست للشك المنافي للتعريف بل للتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء ويعدان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند من يقول بانه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي النافي لوجود البعد المجرد فللبعد النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم قوله وهذا التعريف الخ يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا لا وجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذي

جواب عن سؤال مقدر بان يقال لم لا يجوز ان يكون المراد بالمجانسة المعنى الاصطلاحي لكن قرينة على ان المراد بالجنس الجنس الاصطلاحي لا اللغوي فتامل

قوله لان معنى ما صدق الخ جواب سؤال مقدر تقريره ان اريد بالجنس المعنى الاصطلاحي فما فائدة قوله ... فاجاب بان ذكره لبيان المناسبة بين المعنيين ... من ... عليه

فيلزم قدم الحيز بهذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين فيكون محلا للحوادث لان الحصول في الحيز من الاكوان مع
حيا الى

هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافيين للمقدار فيعترض بالمقايسة
عليه بأن يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه
صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم قوله هذا مبني الخ
يعني لزوم قدم الحيز عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء
لما سبق من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما
عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل
قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا
ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فالحيز ازلي لازلية المعدوم ممنوع
كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي اراد بقدم
الحيز ازليته وهذا ايضا مح في حقه اذ يلزم ح ان يكون للمتحيز وضع
معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان
يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكلاهما مح عليه تعالى
او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو مح عند المتكلمين اذ يلزم توالي
الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله
برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع
الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي
ينافي وجوبه لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير
التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز
والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب وانا لا نسلم انه
يلزم توالي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد
في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد انما يلزم لو كان كونه تعالى

من

والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين   اما ان يساوي او ينقص او يزيد هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير
والا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز ان يساوي
الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي كح لكن الكلام في لزوم التناهي   باعتبار عروض اضافة الى الشيء فان الدار المبنية بين الدارين
علوا بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها   اما انه يتصف بصفات الكمال ضعيف وجه ضعفه ان صفات الكمال

من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله والاكوان من
الموجودات الخ على ما هو المشهور من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية
باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق قوله هذا الترديد الخ دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور
قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما
يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار
بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد اولا
قيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ هم يطلقونه على الزائد
والناقص يقال زيد على المسجد وعلى الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل
الخ اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما قلنا
ذلك اذ لو تقرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه
او يزيد عليه فيكون متحيزا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل
المذكور مبني ايضا على انه ليس جزءا لا يتجزى لانه لا يتركب عنه غيره
ولانه احقر الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا عن الحيز
ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد
لا مقدار له قوله وجه ضعفه الخ حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم انه لو اتصف اجزائه
بصفات الكمال لزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتها
لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره وبعض
الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم
تتصف اجزائه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه انما يلزم
لو لم يتصف المجموع ايضا وكيف ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث

هو العلم والقدرة واخواتها والا لزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب الخ خيالي

ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هو العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب   واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم   او تؤول بتأويلات بان يقال المراد بالعروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ويعني الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ويعني اليد القدرة   وقد صرح بان المماثلة الخ يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علمه علم المخلوق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة [illegible]

الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى أقول كون عدم الاتصاف ببعض
الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لابد له من دليل وعلى تقدير
التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر
من ان [illegible] النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود
معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكنه لم يقم عليه دليل يعتد به قوله
ويرد عليه الخ للملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها
على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات
الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب
الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا تكون الشرطية
الثانية صحيحة اعني قوله ولو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص
والحدوث لان رفع الايجاب الكلي السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء
بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فح يلزم
تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على
ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع الصفات لا يكون واجبا لان الوجوب
معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لان غير الواجب يكون ممكنا وكل ممكن
حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال الخ توجيه آخر لاثبات
الملازمة بعينها ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق
العلم والقدرة مثلا وهي لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا التصريح الخ
يعني ان ليس [illegible] بعينه التام من قوله وقد صرح كما
البداية في كتابه ان قرأ على صيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرأ على صيغة المجهول
بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه يناقض قوله فلا يماثل علمه علم

المخلوق

نقص وافتقار يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل التعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة الخ خيالي

الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه

كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به

المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثله بوجه من الوجوه المبالغة في نفي

المماثلة يعني يكون فيه وقد صرح بيانا وتاييدا لقوله لا يماثله والمعنى فلا يكون

لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف

قوله يرد عليه انه يجوز الخ يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموضوع على ما هو

المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه ان الاستاذ انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص

والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه

قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي

المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة

لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الجلبي يرد

عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا

الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق

الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض

بالمادة التي اوردها المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق

القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة

اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح

ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكنه لا يحصل الرد على الدهرية

القائلين بعدم علم الله بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يمتنع تعلق العلم

عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم

ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع

لا يعلم الجزئيات اي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليات كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا ما وهذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده لا يقدر على اكثر من واحد لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه لانا نقول ليخ خللا

وتستلزم ان تكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان تحقق اذ بد ظلم ما يمتنع
ان يعلم نحو لم لا يعلم الجزئيات الخ يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء
كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية من حيث انها جزئيات ومانعة من فرض
الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالالات
الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات وغير مانعة
من الشركة على ما هو شانه كلما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة
كذا كسوفا فانه قد علم الكسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علمه لا يمنع العقل بمجرد
تصوره عن حمله على كسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على
ذلك الكسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك
الكسوف وهذا التعلق مستمر قبل وقوعه وبعده في اصل مذهب الفلاسفة
ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان
الالة فلا يعزب عن علمه ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق
التعقل لم يكن ذلك العلم متغيرا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل
يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما
افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات
والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات
بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه
بعض الافاضل ان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب
الان منه بانها واقعة الان او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير
العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى عن صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل

بل

منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الخ خيالي

بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته
الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط وكذلك
لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه
بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن
وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم
انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان
اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا
لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية
وبالجملة ليس مرادهم ما توهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الاحكام الملتقطة
من فوائد علماء الكلام قوله منافي الايجاب هو القدرة الخ يعني ان للقدرة
معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه ليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف
للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين
الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود
لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص
فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية
ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم
صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع

فتتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة له يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب هذا انما يدل
على ثبوت زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا دلالة عليها وان صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ ان اراد
اقتضاء ثبوت الماخذ فيه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بنحو اتصافه به فلا
يتم بذلك غرضهم الخ خيالي

الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل ما دام عاقلا لا يغمض
عينه كلما قرب اليه شيء من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعل باختياره
وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بفساد الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك
بمن يكون علمه عين ذاته قوله لم تتفق عليها الخ قد يقال كون القدرة بهذا
المعنى متفقا عليها محل بحث لان مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى
بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب
تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل
ولما كان العلم لازما للذات كان طرف الفعل لازما للذات وهذا معنى ان مقدم الشرطية
لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما للذات لم يكن
شيء من الطرفين لازما للذات وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق
بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل الخ يعني ان مدلول المشتق ليس الا
المفهوم الجزئي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا
وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الجزئي في زيادته على ذات الواجب
انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته
تعالى بمعنى انه كما انا في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة
زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كافية في ذلك الانكشاف ويترتب
على ذاته تعالى ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان
ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فغاية هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء
وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت الخ يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء
يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت

كون

وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى انه عالم لا علم له الخ فان قلت لعل مرادهم انه عالم لا بصفة صفة حقيقية له الخ خيالي

كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود
لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما ماخذهما في الخارج لانهما امران
اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بماخذ
الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك
الماخذ من الامور الاعتبارية ويكون اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج
اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل
على نسبة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو
قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية
كالسواد والبياض ولما علم ثبوت ماخذ هذه الاوصاف لموصوفها وان الواجب
ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة
علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد
في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحال
فيما نحن فيه انتهى كلامه وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير
مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص
في الثاني لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين
الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل
كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد فرعوا الخ تاييد لان غرضهم من
ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم الخ يعني لعل مراد المعتزلة
من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص
بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون
بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فح يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من

قلت يا باعث ذلك قولهم بان له عالمية لا نها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة ودل صدور الافعال على وجود علمه الخ خيالي

انه تعلق مخصوص به يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يا باعث الخ يعني يابى عن ان يكون المراد مما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم راسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلنا من المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هي اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكر لزم كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب ليست بموجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات فهي ليست بمراد ههنا اذ هي ليست باضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما او مما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يابى عما ذكر لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية فلو كان المراد من قولهم لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى لكون العالمية كذلك اذ هما متساويان الاقدام في ذلك تامل فيه ما صنع ودع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم الخ يعني يابى عن ان يكون المراد مما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا

زائدا

فيه تامل بل المدلول هو اضافة التميز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لا تثبت في غير
الاضافة ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو
اللازم وليس بمحال وكون الواجب تعالى قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته

اشار الى الجواب بقوله انما لم نقل اجاب بقوله الخ لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والنص قد اقتصر على خياله

زائدا على ذاته لعدمه في الخارج فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة مثلا
انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية متعلقة بذاته تعالى قوله فيه تامل اي
في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدا الانكشاف
والتميز تامل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على فاعلها متصف
بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي تسميها المعتزلة عالمية واما اتصاف
فاعلها بصفة اخرى هي مبدا لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف
لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم
معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة
الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين
وقد سمعت من بعض الاصفيا انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها
مما يدرك بالكشف ومن اسنده الى الكشف فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده
بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه
المسئلة قوله لهم ان يقولوا الخ اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد
المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا نقول
بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما صدق عليه القدرة اعني
ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس
بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا
الخ يعني لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه
تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا
فانه غير قائم بذاته لكونه مغايرا لذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد
بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله اقتضى

مع الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات وايضا اذ ليست متغايرة ولان الغرض ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو ولا الخ لا مدخل له فى الجواب فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر الخ ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السوال قطعا وانما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم

٣ ولم يقل ولا هى متغايرة ٣

على الاول الخ اى بنفى المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا
غيره لكن اشار الخ يعنى ان المص بنفى تعدد الذات والصفات القديمة
بنفى التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع
التغاير يعلم الجواب عن عدم لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست
متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة للذات والفاضل المحشى قال
اى اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس فى كلام المص
قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له قوله ولان
الغرض الاصلى الخ عطف على قوله لان الجواب لتمام اى انما قال اشار لان
المقصد الاصلى بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو فى
الجواب بل هو تتميم بنفى المغايرة قوله ولك ان تحمل كلام المص الخ يعنى ان
الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد
عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير
ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم
التعدد والمحذور ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافى له تعدد
القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون بعين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى
ان يقال المستحيل الخ ولا يرد السوال الذى ذكره بقوله ولقائل ان يمنع الخ
لان ذلك السوال انما يرد على تقدير نفى التعدد مطلقا بقى عنه رحمه الله
هذا الحل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه
على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة كما قال الشارح
فى هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح الخ اى انما
حمل الشارح كلام المص على نفى التعدد دون نفى قدم الغير لان المشهور بين القوم

ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة نص في هذا صدق على انهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة الخ حيالي

١

هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح فالاولى دون ان يقول فالصواب اشارة الى ما ذكره المحشي لكن لزوم الكفر الخ يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام قوله ولذا قال في المواقف الخ فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على ان من علم به يكفر قوله ولا شك ان لزوم الخ هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل من بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلاثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلاثة انهم سووا بين الثلاثة في المرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من المطول لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف لا مخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه

قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه ان لزوم الخ مبني على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة ان الله ثالث الالهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله تعالى انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم

لا يقال ان يكون من اثبات القدماء الثلاثة صفات فلا يلزم ما قلتم

يجوز ان يقال المعنى هذا لا يلزم الكفر النصارى

فان قيل لو فسر قول النصارى بهذا التفسير يلزم الرازي وقع في المواقف مناف لهذا في مسئلة التوحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اي النصارى تدبر وما ذكر في المواقف في بحث قدم الصفات قالوا الانتقال بعضها مع بعض الاشراق والتعلق فلا ... تدبر

وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان لم يحصل العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح
انما تشير الى الاول هي الوجود والحياة والعلم من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحد نفس ثلث صفات وقالوا
انه ثلثة جواهر واحد بالذات ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات

ظ لا ستره عليه لقولهم بذوات ثلثة قوله وايضا ترتب الخ يعني ان ترتب
الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كما في قوله
تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق
والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم
بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه
ثالث ثلثة فان كان علة الكفر منحصرا في التزام تعين التزام الكفر منهم لانهم
محكوم عليهم بالكفر قوله وعبارة الشرح انما الخ اي ان لزوم الكفر المعلوم
كفر حيث قال لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم الخ الاقنوم الاصل قال الجوهري
احسبها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا
لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول لان الصفات
منوط بها الالوهية قوله وقد يوجه الخ قال في شرح المقاصد واقتصارهم
على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى
وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى
وجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن
تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال
كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلايم الخ وكذا
لا يلايمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى عليه السلام لان اتحادهما عين الذات
فهو لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر الخ اعني الذات والوجود والعلم
والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحدة وهو الذات يمكن
ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن
ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم

نفس الذات لكن لا بد انه قولهم بالقدماء الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فان صفات لا قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ حاكم

الاب

العدد وهو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسره بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما تقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا او على التغليب مع ان البعض جزء من البعض ثم يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يتالف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فان اجزاء العشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة

الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم الى غير ذلك من الاحتمالات وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل الخ الكم هو العرض

الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فان كان بين اجزائه حد مشترك

اي ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين

والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه

حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا ابتدأت من العشرة الى السادس مثلا

انتهى اليه الستة ثم ابتداء الاربعة من السابع لا من السادس فلذلك لا انه

لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا بل ليس كما اذ الوحدة

تقتضي للاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا

لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسروه الخ اي

ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا

العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما جانب فوقه والآخر

جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحت والاثنين عدد

لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس

على ذلك قوله فكلام الشارح اي جعله الواحد من مراتب العدد اما

مبني على مذهب هذا المذهب او مبني على التغليب يعني اطلق اسم

المراتب التي هي ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله

يرد عليه الخ اي يرد على انه بعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا

على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات

مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ستة

واربعة ولا سبعة وثلثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة مع الغفلة

وقد يجاب ايضا بان القديم هو الازلي القائم بنفسه وكونهم قالوا بتعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين واما في انفسها فهي محتملة الخ قد سبق فيه من انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم والكرامية الاتفق قدمها الخ يرد عليه انهم الخ خيالي

عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني عما عداها اجاب بعض بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزئية مبالغة وترويجا لما هو من قبيل اجزاء الكلام على متفاهم العرف قوله وقد يجاب الخ هذا منع للملازمة اي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان المراد القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم الحقي ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم الخ منع لبطلان اللازم اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقديم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقديم الذاتي والزماني المعتبر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه الخ لان القول بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق ما فيه اي قد سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان

كل

قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر قد فسروا الغيرة بكون الموجودين

الخ قالوا ايضا لغة العرف مع اللغة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة واجيب بان المراد بالغير ههنا فرد اخر من نوعه والآخر ثم

يغايره بنوعه اي لا يمكن الانفكاك بينهما الخ نجا

كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة

هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد

الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصص المحققون بان

كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الكتاب

اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ قوله قالوا بقدم

المشيئة الخ قالوا ان المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول جميع ما شاء الله

تعالى لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد

كذا في شرح المقاصد قوله وفسروه الخ قالوا المنتظم من الحروف المسموعة

حادث ومع حدوثه قائم بذات الله وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما

كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا

بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد

قوله فالتفريع الخ اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية

الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة

المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض

ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر

اخر وللفاضل الخفي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا ترضى بسماعه

الاذن الكريمة قوله قالوا الخ اي اثبتوا صحة التفسير المذكور

بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد

فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص اخر مع انه ذو يد وقدرة فلو

كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب

سواء كان بحسب الوجود او بحسب التحيز فالنقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الابطال المفروضان نقضا فليتامل والعدم على الازلي محال نجيا

ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير زيد شيئا بما امتنع الداد وهو باطل قطعا قوله سواء كان الخ اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما الخ بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود فلا نقض لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والقدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا يكونا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد الامكان الذاتي يلزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون البعض بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قوله لكن يرد الخ وكذا المجردين المفروضين كالعقول والنفوس التي بينهما القدم لانه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فليتامل وجه التامل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضين المذكورين مندفع بعدم تحققهما ومادة

النقض

لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت

فعدمها عدمه ووجودها وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر

على ان الاستلزام بين العدميين باطل كما سنذكره   بخلاف الصفات المحدثة فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة

النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدعى لابد له من اثبات مادة   للذات وبهذا يظهر ضعف ما حكي

النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قال الفاضل المحشي ان النقض انما

يرد بالممكن لا الممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين

المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس

بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق بين الالهين

والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند

المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى

قوله لما كان الخ اي ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير

الذات والصفات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما

بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم

عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين

قوله والا فمجرد الخ اي وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم

الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على

ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود

كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح بقوله فانهم قالوا

الخ قال الامدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان

من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي

كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه

خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع الانفكاك

عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من

الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز

[Margin:] لان مادة النقض يجب ان تكون متحققة كما عرفت فلا يرد النقض بالجسمين القديمين وان لم يبين عدم الانفكاك بينهما بل لا حاجة الى بيانه تقرير

[Margin:] هذا هو المقصود الاصلي من النقل لانه تأييد لقول الشارح بخلاف الصفات المحدثة تقرير

[Margin:] لان كاملية ذاته تعالى بهذه الصفات فلذا سميت بالنفسية تقرير

وبهذا يظهر عدم صحة استدلال السابق لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة انتقض بالعالم مع الصانع قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود والتحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع اه خيالي

الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع
انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها
كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل المحشي النظم
انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة للموصوف بها ايضا لا يعبأ به
قوله وبهذا يظهر الخ اي ومن قولهم بعدم مغايرة الصفات ظهر ان
استدلال السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع
انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة مطلقا
سواء كانت مفارقة او لازمة لا تغاير الموصوف اذ قد يتصف زيد بالصفات
المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشيئة وغيرها مع صدق ذلك
الكلام قوله قد عرفت الخ يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان
تفسير الشارح قوله يمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر
بقوله يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من
تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك
من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع
عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم
عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيز وليس الصانع متحيزا فيه
لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع
المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء
المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز
المحل مكانه فما قاله الفاضل الجلبي ان النقض بالعرض مع المحل باق
ليس بشيء منشاه قلة التدبر وقال بعض الفضلاء ان هذا الجواب بان

ردهم

من جهة بيان ان الصفات على ثلثة اقسام عين وغير ولا عين ولا غير بل بعضها من ذكر قسم الثالث وهو كونها غير لموصوفها فظهر لك ان ما قاله آه اه عزمي زاده

او بعدم مغايرة بعض الصفات قال هذا المحشي ظن ان يقول بعدم مغايرة الصفات المحدثة كما قال بعض الفضلاء لانه افتري ظهور القرينة الدالة على ما هو المقصود اه عزمي زاده

قوله بعدم مغايرة اه الظاهر ان يقال بعدم مغايرة بعض الصفات والاولى بحسب المعنى كما لا يخفى
ابراهيم فصيح الحيدري

ثم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز ان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر او بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم به ولا متقوم به فيجوز ان يكون كذلك لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله الخ خيالي

هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود لم حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى ح ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم ح لان ل كلمة او للتقسيم لا للترديد تأمل قوله ثم يرد الاشكال الخ اي يرد الانفكا بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن الانفكاك العالم في العدم والحيز جميعا قوله ان قلت لعلهم الخ يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر او قائما بمحله وان لا يكون متقوما وحاصلا فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا تكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا تكون الكل متقوما به ولا ينتقض

وجه ان هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر كانه قيل انه لا يجوز ان يكون كلمة او للترديد مع انه يجوز ذكره في التعريف المحشي الخيالي فاجاب بقوله تامل يعني لو كانت كلمة او للترديد بناء في التعريف لا يوجد التعميم وكلمة او اذا كان للترديد يوجب الابهام لا ما قيد التعريف

قلت مثله لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف باخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من التعسف ما لا يخفى على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجود غير محله وكذا الاعراض اللازمة وكذا باين الذات والصفات يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز الانفكاك

احدهما خيالي

بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله او جزء لشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله الخ حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهذا التعميم وتخصيص ماخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد الخ اي مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما به كذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجوده لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا يكون مغايرة للتشخص ولمحالها قوله يرد عليه انهم الخ يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة

الغاء او حالا لا بمحل او جزء لشيء ه

حيث قال ما يمتنع الانفكاك عنه بوجه من الوجوه

اخص

ودليل عدم وجود الصفة بدون الذات ...وعدم وجود بعض الصفات بدون بعض حيث قال فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازل محال ... عبد الحكيم

احدهما عن الاخر بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي لا يستقيم في العرض مع المحل اي في العرض الجزء مع الكل الجزء مع

اخص من اللازم مثلا من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان
ضرورة انه لا لازم سوى الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا توجد الذات
بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء
المراد بالصفات الصفات الحادثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب
الشيخ من ان كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان
الشارح قد صرح في صدر الدرس بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال
بخلاف الصفات الحادثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما
قرره اولا على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات الحادثة لم ينقل عن
الشيخ الاشعري فان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر
عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف
بحسب الوجود دون جانب الصفة بحسب الحيز قوله والمراد هم الخ جواب
سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات
ممكن بالقياس الى ذاتها فان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع
بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك
جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع من وقوع ذلك الانفكاك
اعني الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع من
وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن
مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايرا للعرض
اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت ما هو اعم سواء
كان بحسب الوجود او بحسب التحيز انتهى كلامه يعني ان العرض
اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد كالجزء لان

لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيريين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر وبه يظهر خلل
قوله والعالم قد يتصور موجودا اه اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لا يخفى قوله لان الكليين الخ بيان
للقرينة الدالة على ان المراد بالعرض والمحل الجزئيان يعني ان الكلام
في الغيريين وهما لا يكونان الا موجودين فهذه قرينة على ان
المراد بالعرض والمحل الجزئيان لان الكليين غير موجودين في الخارج
قوله وعدم تصور الخ لان العرض الجزئي من جملة مشخصاته المحل
الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله اقول
الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك
من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم
الاخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل
والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين
فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اعتبار الشق الثاني
الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء
مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه تتمة الجواب السابق
يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث
فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ
رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا
علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح
والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لا دخل
لاعتبار الاضافة فيه فتدبر قوله وبه يظهر الخ اي وبان اعتبار
وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير
يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون

الصانع

٣

قوله الشق الثاني وهو الاكتفاء بجانب واحد في المغايرة فصيح الحيدري

لعل ذكر هذا القول هنا سهو من قلم الناسخ والا فموضعه بعد قوله وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا اه تأمل

قوله الشق الثاني وهو ان يكون الانفكاك من احد الجانبين كافيا في المغايرة يعني الشق الثاني فصيح الحيدري

ويرد انه ان كان الاول جوابا مستقلا بلحوق امكان جواز الانفكاك امكانا ذاتيا فيرد بالجزء مع الكل كما سيأتي وان لم يكن جوابا مستقلا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل كما قيد الغير منه

قوله وبما ذكرنا اي علم ان قول الشارح بخلاف الجزء والكل اه ليس من تتمة الجواب فافهم فصيح الحيدري

قوله يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب

الصانع من حيث كونه معلولا لم يصح لانه يستلزم تصور احد المتضائفين بدون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد للعالم لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل قال الفاضل المحشي وانت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظ بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة متحقق لا فرضي فكان ابطال الش هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان على وجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين قوله ويرد عليه الخ اجيب عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الش ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل وانه يدور معه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فهل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بدل ان النافية الخ قيل وقع

كقولنا زيد قائم

قوله على ما اعترف اه جيد وقال بخلاف الجزء اه وقد عرفت انه ليس هي تتمة الجواب في كونه مغايرا مع فتدبر كذا منه ع الحيدري

قوله ابطال الش اه لما يقال من اعتبار وصف الاضافة بقوله ولو اعتبر وصف الاضافة اه منه ع الحيدري

محله

تعد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ما قبله الا بتمحل تقدير ويتنقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة ولا يخفى ما فيه لان كونه لازما ومن الحي وعدم تحققه بدونه لا تقتضي النقض

اى للخيالى على الشرح ف

في عامة نسخ الحواشي بدل ان النافية فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه ح انه تصحيف فاضل اى زائد لا فائدة فيه ويوجهه ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض النسخ تصحيف محل قوله اذ لا يمكن الخ مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى لان مآله لو كان الواحد غير ها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان يكون العشرة غير نفسه ويكون العشرة بدونه وكل ذلك تكلف وتعسف نقل اى بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه انتهى يعنى انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا الخ اى مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه مح فيلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندكم مع انه لا يكون الملزوم بدونه

قوله او تمحل اه فقال التقدير التمحل صح الحيدري

قوله كونه اه هذه تحمل على تأويل اه يكون صح الحيدري

قوله

وبالجملة مغايرة الجزء للكل ولا تقتضي مغايرة الكل من اجزائه فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستوجد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل

قوله لا يقتضي النفسية الخ اي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه اولا اذ يكفي ان يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا يكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان يقال في توجيه النقل لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة الخ فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يده [illegible] بدنه مغايرتهما لنفسها قوله فان للعلم تعلقات الخ حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان تكون مقيدة بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اي من غير ان تكون مقيدة بالزمان بل على وجه كلي كما تتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددة في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة

جواب عن سؤال مقدر كانه قيل اذا كان المتجددات متغيرة بحسب الزمان يلزم ان يكون التعلق بها متغيرا فيلزم ان يكون علم الله حادثا ويلزم محل الحوادث وكلاهما باطل فاجاب بقوله ولا يلزم آه
وحاصل الجواب ان المتغير هو التعلق لا العلم ومحل التعلق هو ذات الحوادث لا ذات الله كما ذكر في شرح المواقف فلا يلزم شيء مما ذكر

في الوجود لان كلما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات حسب
تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة
على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في
تعلقاته التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب
بعض المحققين الى ان علمه بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد
واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار
وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار فعند حصول الغد
يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة
مزيلة وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد يعلم انه دخل الآن لطريان
الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فيكون علمه بانه
وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال انها متناهية بالفعل لان
تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور
فوقه تعلق اخر لان متعلقاته ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر
في تحقيق ان مقدورات الله غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى
حد لا يتصور فوقه تعلق اخر وبما قررنا لك اندفع ما قال الفاضل
المحشي من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستوجد او باعتبار
انها وجدت الان او بالفعل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات
العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ
ليس معنى قولهم للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى
الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية
بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات

غير

ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات صح

غير متناهية كما لا يخفى قوله لم يجعلها ممكن الخ يعني ان القدرة صفة يجعل
المقدور ممكنة الوجود اى الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن
التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود اى
الصدور فى نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر
ذاتى للممكن يعلل القدرة يقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك ليس بمقدور
لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثرا للقدرة ومحصول الكلام ان
المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين قال ان القدرة
صفة من شأنها مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه
فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد
من الفاعل والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن
الذى تعلقت القدرة به فى الازل وصح صدوره عنه اذا رجح بتعلق
الارادة باحد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات
القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التى يصح صدورها
من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من
شأنها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتى لانه
اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما اثرا للفاعل فلا يحتاج صحة
الصدور الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل
الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا
فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة فى الازل بايجاد المقدورات
لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها
كلها قديمة عندهم ولا حاجة فى حدوث الممكنات الى امر اخر فعندهم

ومن بعض القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق على القوة العزيز [illegible]

وقال بعضهم [illegible] الارادة [illegible] تعلق القدرة [illegible]

قوله بمعنى انه فعلى هذا يحتاج الى تعلق حادث سوى ترجيح الارادة فافهم فصيح الحيدري

يكون مقدورات الله غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال

غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات

بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد

فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم

مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية

بالقوة التي تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام

المحشي والاولى ان يقول على مذهب نافي التكوين ان للقدرة تعلقين

احدهما ازلي بما يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات

قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث

بما يوجد المقدورات وهي التعلقات الايجادية بعد تعلق الارادة بترجيح

احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة

كما هو متعلقاتها قوله لم فذكرها الخ قيل الاولى ح ذكرها متصلا بالقدرة

قوله او على صحة الخ يعني ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على

الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح

اطلاق القوي المشتق منه عليه فلا يرد ما قال الفاضل المحشي ان كون

الماخذ صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان

الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه

واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغير ذلك

عليه تعالى عندنا قوله هما صفتان الخ اي هما صفتان زائدتان على

الذات ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف باحدى هاتين

الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع او وصول الهواء

قوله متناهية بالفعل لان المقدور اذا تعين بالارادة لا يكون موجودا بالقوة ولا موجودا بالفعل فيكون متناهيا [illegible]

قوله فذكرها الخ ليس باولى بل الاولى ما ذكره المصنف لانه ان ذكرت متصلا [illegible] بيان الترادف [illegible] ذكر القدرة في تعريف [illegible] فاذا ذكرت بعد العلم والقدرة [illegible] بيان الترادف [illegible]

قوله فلا يرد اه فيه ان ذكر الخيالي القوي العزيز وصفا لله او معقول الاطلاق يأبى عن توجيه المحشي المحقق الهندي فتدبر الرام فصيح الحيدري

السبيل [illegible] ان سمعته بالطبع مغايرتان [illegible] الاكيفيات [illegible]

السمع والبصر ما صفتان زائدتان على العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث
التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان لم يتعلق اخر للانكشاف اخر قبل حدوث المسموعات
والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به

مغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما عاما جليا بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد
بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل
على امر زائد مع العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار قوله عند الاشاعرة
والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس
بلازم على قاعدة الشيخ الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس
لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات
والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه وانما اثبت صفتين زائدتين لان
القران والاحاديث مملوة به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى
تاويله قوله واولهما الخ اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين
البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون
سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال تينك الحاستين
وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين
تعلق ازلي به ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلي الذي
يكون لنا بعد استعمالنا العاقلة وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثهما
به ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا
بعد استعمال الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذا التعلق يسمى بالسمع
والبصر قوله فلا يرد الخ لان للعلم تعلقا ثانيا يحدث بعد وجودها قوله
ومن تمسك الخ اي من تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه
ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس
انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى

يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات في السبع

فلا ينحصر الصفات عنده في السبع قال السيد السند في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله على مذهب من لا يقول الخ نقل عنه وايضا هذا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على مذهب الاشعري منهم كما مر انفا قوله واعترض الخ حاصله ان الارادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى المتعلقين اعني الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا لزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم الدور او التسلسل وان لم تتساوى بل من شأنها التعلق بجانب واحد لذاتها يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فتكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل تحققا لا يتعلق لم لا يجوز ان يكون للارادة او للمخصص الاخر نوع خصوصية باحد المتعلقين ولا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا تكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا في وقوعه بها في وقت والعدم في وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع بمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان بمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن لاولوية احد الطرفين في عدم يجوز وقوع الطرف والاخر لعدم انتهائهما الى حد الوجوب فاذا فرضنا

عند تعلقها واعترض بانه اما تساوي نسبة الارادة الى المتعلقين فيحتاج الى مخصص اخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب فيجاب حادث لها تعلقات حادثة التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر انفا يوجب تخصيص احد المقدورين

فائدة القائل بحدوث التعلق فتذكر فصيح الحيدري

قوله ونفي الخ اي يلزم نفي الاختيار بهذا المعنى لا بالمعنى الثاني فانه لا ينافي الايجاب كما لا يخفى فصيح الحيدري

[illegible]

لايقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيتعلق بالمخصص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وكون تعلق العلم تابعا للوقوع تحقيقه ان

وقوع الطرف الاخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح
المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد
المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان الحكم
المعلول ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد قوله لايقال الارادة الخ
جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم
الاحتياج الى مخصص اخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها
اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه من الفاعل من غير احتياج الى المخصص
اخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح
صدور الفعل وتركه من الفاعل من غير احتياج الى مخصص اخر فيجوز
تخصيصها للمساوي بل للمرجوح قوله لانا نقول الخ يعني لا نسلم
وجود تلك الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص
بل هو ممتنع لاستلزامه الخ الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده
من غير مرجح اي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل
هو واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان
عنده قدحا ماء مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه انما المحال ترجح احد المتساويين
اي وقوع احدهما من غير مرجح اي موقع وموجد وهو غير لازم
من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي
نفعا لانه يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت

ولم يرجح اي وقوع احد المتساويين بنفسه من غير موقع [illegible]

تحقيقه ان العلم الحضوري عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة

وهو موجود م

معين هو المقدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف في بحث الامكان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق اخر مخصص له وهكذا الى ما لا نهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل قوله تحقيقه الخ اي تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع كذلك انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصيران مخصصين اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظاهر واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال او في الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو العلم الفعلي او مؤخرا عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلقت به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع لها وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان كون العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور

والتصديق

وجه التأمل ان الايراد هو بطلان التسلسل مطلقا ... ان التسلسل ... كل تعلق ... يكون محالا ... ان الاعتبارية لا يوجد فلا

وهو محال

قد نقل ان الارادة صفة من شأنها تخصيص ذاتها الايجاد بالفعل فلا تخلف وجود الفعل عنه بالفعل فيصح ان يقال تخصص بهذا الاعتبار والقدرة صفة تجعل المقدور ممكن الوجود من الفاعل فلا يصح كونها مخصصا لاستلزام المحال

ودليل ان ذكر الممتنع والواجب بيان لكون علم الله شاملا لا بيان لكون الاول عاما لانه العلم بنفس المقدور والمقدور لا يطلق على الممتنع والواجب فالاولى ان يقول بدل قوله فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فانه ممكن ... وهو شامل للمقدور وغيره فلا يكون مخصصا

لم نفكر حليم

وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى
هو العلم بالمصلحة وبه ذلك فرع وقوع العقلاء ولا مخلص الا ببيان وجود نفاذ ... في المصلحة
من كل وجه انه ليس كذلك

والتصديق ما هو قسمي العلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم
او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشئ او العلم بوقوعه سواء كان حضوريا
او حصوليا واندفع ايضا ما قيل انا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع انما
يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدق بها واما
اذا كانت القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل
فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير
وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تاخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى
الذى ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه اى العلم
مرجحا للوقوع كما لا يخفى على ذوى الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره
صاحب نقد المحصل ان هذا اى الوجه مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله
وقوعه يجب ان يقع تامل قوله وبه يندفع الخ اى بما ذكرنا من ان العلم
بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متاخرا تابع له اندفع ما قال الحكماء
ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذى يكون
مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي
الذى يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كما يتصور اولا الشئ ثم يحصل
وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد
فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها او اغا
قلنا يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه فهو
بطل وان ارادوا به انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه
مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا التقدير مرجحا لوقوع المقدور
كما لا يخفى قوله نعم يرد الخ يعني يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون

انه ليس بمكره ولا ساه ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات

العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا

مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا الوقوع

الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا

وحكاية عنه وهو ظلم اجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما

يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك

كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا

يكون مخصصا تامل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال قوله

ان قلت الخ لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اي

لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر

بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله

غير مختار فيها فح يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له تاثير في افعاله

وليس ساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فح يكون

راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولذا قال الش

في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في كون الواجب

مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار فقوله ان قلت الخ تقرير

السؤال ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد

هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا فالجواب

المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب

انما تكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا

مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض

انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب يصح اطلاقه على

الجماد

قوله ظلم لانه تعالى يعلم مصالح الاشياء قبل ايجادها فيض الحيدري

اي حين معنى كونه تعالى مريدا ان يفعل بالقصد والاختيار يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على نفسه اي على ذاته لا ان ما ذكر معنى كونه تعالى مريدا

قوله اي فاعلا الخ فالارادة عندهم بهذا المعنى لا بمعنى انها صفة في الحي توجب اي صفة ثبوتية زائدة على ذاته كما هي عندنا كذلك ابراهيم الحيدري

ثم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وبهذا ظهر وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا النحو وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب وثانيا لو قيل الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق حيدري

الجاد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجاد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب تعالى والحاصل انه ان السوال اورد بان الجاد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السوال موجها ويجاب بما اجاب المحشي به وان اورد بان التعريف صادق على الجاد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق قوله نعم يرد الخ يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى قوله وان اريد الخ اي ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها او ساهيا او مغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله يكون الافعال ح مقتضى ذاته من غير ان يتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشيئة فتكون هي المرجحة قوله الملازمة غير مسلمة الخ لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما تعلق به المشيئة ولعلهم يخصصون المشيئة بمشيئة العبد قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضيا ومامورا به

قوله غير تام لانه لا يدفع السؤال عن وجود مصحح اطلاق الارادة على الجاد فتدبر فصحح الحيدري

والمراد من قوله فتدبر ان [illegible] ان كلام الاعتراض مبني على التعريف لكن الاول على تعريف الارادة بان الارادة على هذا التعريف موجودة في الجاد فيلزم كونه مريدا فاجاب المحشي بالحل بان هذا التعريف للارادة التي في الواجب للمطلق الارادة مع ان مراد الاعتراض [illegible] ان السؤال والجواب كلاهما مساويان على تعريف مصحح اطلاق الارادة فلا يخفى فساده كما يعلم هذا المحشي فلا يجاب الا بالجواب [illegible]

اذ قد يجد الانسان ما لا يعلمه قيل عليه هذا انما يدل على المغايرة للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل متصور للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يجري في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد جبائي

بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ولقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين ولقوله عليه الصلاة والسلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قوله قيل عليه الخ قائله مولانا زاده انه الاخبر للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لاستلزام الجهل او الكذب وكلاهما محال على ذاته وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا اختلاف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن اللفظي والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بالتواتر انما

قوله دلالة الاثر اه اي فيجوز ان يكون هو التصور مدلول الكلام فانه يتصور المخبر شيئا ثم يخبر فيصح الحيدري

يدل

ولعلك ان بهذا المقام مجاز الافهام والاذهان يحفظ بالبال لان يقال المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات و مدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام والمتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ المتغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ

قوله ولا يعوّل الخ وقيل بان يقال معنى كون الله تعالى متكلما انه خالق الكلام في غيره فصيح الحيدري

يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها في ذاته تعالى فلابد من بيان المغايرة ولامكانها في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يأول قوله واعلم ان هذا الخ نقل عنه يجوز بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من حزت الموضع احوزه حوزا سكنته وشربت فيه وعلى الثاني جاز الابل يجوزها ويجيزها والجوز والجيز السوق اللين قوله المعنى الذي نجده الخ يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معان اول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها يختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى كما يدل على ذلك بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء انت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك المعنى عين مدلول الخ في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل اقول المقصود هاهنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب اخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما

لان مقصودهم بهذا الدليل المعتزلة لانهم يقولون ان الكلام هو عين العلم فلا حاجة الى ذكره بعد ذكره فاجاب الشيخ بتعدده وبمغايرة العلم [illegible] فان المراد [illegible] النفسي مدلول الكلام اللفظي يلزم انه [illegible] فاجاب الشيخ بتعدد [illegible] المقصود [illegible] الى المدعى كما لا يخفى [illegible]

بلا تغير النسبة الايجابية

فلا يرد الاعتراضات السابقة على دليل المثبتين انما ينتج على ما لاحظ المدعي بصفة الكلام النفسي فاذا ثبت مغايرته اولا فلا يبعد باطلاقه بصفة الكلام النفسي تدبر [illegible]

Scanned by CamScanner

ثم ان الشك في وقوع النسبة مقدور الاطراف والنسبة لا يجد ذكر المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذكر المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق قوله كمن امر عبده فانه يامره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقة الامر والحق ان الامر والانكار تعبير عن حالة ذهنية

اشار اليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلول اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني التواني في الاصطلاح ثم ان الشاك الخ بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور ما اخبر به ثم اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنه بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد به عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله فتدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من مطارح الاذكياء قوله والحق انه الخ اي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة

الايجابية

قوله

قوله ودليل المراد دفع للاعتراض بعض الفضلاء بتحرير المراد الوارد على المخ الجلي بقوله وايضا ان الكلام النفسي مدلول للكلام اللفظي عند اهل الحق لانه وارد على هذا المحشي ايضا

قوله ان الشاك اه اخذ من قول الخيالي واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة اه فتدبر فصيح الحيدري

قوله الا مجرد اه لانه شاك تساوي الطرفان عنده فصيح الحيدري

وهو ان يتعقل في الذهن معنى الالفاظ الى المعاني اللغوية ثم قصد الى غرض المتكلم الذي هو [illegible]

والدليل على ثبوت صفة الكلام له الزائد مغايرة للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة بها وتواتر النقل عن الانبياء قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام بدلالة

الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما تعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قوله قال في التلويح الخ يعني ان ثبوت شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته اما ما يتوقف على ما سوى الكلام فلانه موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلاة والسلام وهي موقوفة على ظهور امر خارق يكون فعل الله تعالى لانه تصديق منه حال النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى موجودا قادرا مختارا عالما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا لمن يشاء من عباده واما ما يتوقف على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعليها وثبوته موقوف على كونه متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء لعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه بالكلام لان الكلام في شرع بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى قوله فبين كلاميه لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى

معجزاته ولو توقف الايمان بهذه الاحكام على الشرع لزم الدور

وبين كلاميه تدافع خيال

ادعائه صح

حال من الظهور

لان الكلام ذكره في التلويح والكلام ذكره في شرح العقائد تم

ما غير قيام مأخذ الاشتقاق وهو التكلم وقيامه يستلزم قيامه

لا يلزم التوقف من المقامين تامل الكلام وهو المطلوب

لايتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث
اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذى هو موقوف على ثبوت الشرع
واعلم انه لاحاجة فى اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح
فان الشارح صرح فى هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على
الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال فى بيان قوله الحى القادر
السميع البصير الثانى المريد وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا
يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود
الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لابد
فى التوفيق الخ لاحاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلى لان ما قال فى
التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال
ههنا هو ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع
غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبى لان
مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وما رآه المؤمنون
حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عليه الصلاة والسلام موقوف
على ظهور امر خارق للعادة على يده لا على ثبوت الشرع قال فى شرح
المقاصد انه متكلم تواتر النقل بذلك من الانبياء عليهم الصلاة
والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار
الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل
وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظى والمثبت
للشرع النفسى وقال المحشى المدقق فى وجه التوفيق اللازم مما فى التلويح

وهذا اشارة الى دفع ما قال بعض المحشين من ان صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه والا فباى حجة يكون صادقا وهو كلام خاص له فاثبات الكلام به دور فافهم [illegible]

يعنى ان المتبادر فى التلويح غير ما ثبت ههنا وحاصل ما قال فى التلويح ان الشرع موقوف على الكلام اللفظى والموقوف على الكلام [illegible] الدور وحاصل ما قال فى شرح [illegible] ان الكلام النفسى موقوف على الشرع فلا تدافع بين كلاميه ولا يلزم المحذور [illegible]

والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويأولون بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة
فعلم قليم بهذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه

في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم
مما ذكرههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع
الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى قوله وقيامه يستلزم الخ دفع
ما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان
النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام
ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة الخ اي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي
ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى
لكن قيام التكلم بذاته لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم
بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود في محل اخر فلا يلزم ثبوت الكلام
النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا
بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره
قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء
باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه
باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين
بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى
موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وايضا
المختار عندهم ان كلامه تعالى هو الحروف والاصوات القائمة بذات
الحافظ والقارئ التي يستحيل بقائها فايجاد تلك الحروف قائم بذات
الحافظ والقارئ لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى فتأمل
قوله وهو عدول الخ يعني ما قال المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد
الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها

واما الكرامية فقائلون بحدوثه وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده
بدونها انما يوجب انتفاء التعلقات الازلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة ازلية بحسب تعلقاته
واعترض على مذهب الحدوث بان وجود صفة الخلاف بدون الانواع مستحيل واجيب بان ذكر في الجنس النوع
الجنسية واعلام صفة مخصوصة يتبين تكونها بحسب تعلقاتها بانا نعلم اختلاف هذه المعاني فان الامر حيث هو

ولو في محل اخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان
لم يخلقه نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله
تعالى على ما هو راي اهل الحق قوله واما الكرامية الخ اي قائلون بان
الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم
يسمونه قول الله تعالى واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على
التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد لمارات الكرامية ان بعض الشر
اهون من البعض وان مخالفة المعتزلة اشنع من مخالفة الذي ليل
ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه
هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية
انما يقولون بقيام قول كن امر للارادة الذي يحتاج اليه في الايجاد
قوله هذا مذهب بعض الخ وهو عبد الله بن سعيد القطان
وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا
انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك
فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول اللفظي لزم
ان يكون متعددا كتعدد اللفظ ومن ثم ذهب الجمهور الى ازلية
التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع
على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل دلالة الاثر على المؤثر ولا
يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق الخ اي الجواب
الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود الكلام بدون التعلقات
في الازل لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة
فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات

دلى هللهم يغيرونه ديحق التعدد والكلام ويقولون ان القول حادث وهو المركب من الحروف والاصوات والكلام قديم وهو القدرة على التكلم لكن التكلم موجد للقول عزيز

يعني ان التعدد بان هذا الشيء متكلم بكلام هو قائم بغيره خلاف الظاهر كما هو مذهب المعتزلة عزيز

يعني ان القول بان المركب من الحروف والاصوات مع كونه حادثا قائم بذاته تعالى مخالف للدليل وهو كونه تعالى محلا للحوادث عزيز

قوله بخلاف ما اذا سمعنا ان قيد بالخلاف ليس في محله والتكلف في توجيهه عند مطبوع فتدبر فيض الحيدري

واما

فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق انه زيد من حيث هو كاتب

وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر قوله واعترض الخ نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس يختص بمذهب الحدوث ولا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السوال والجواب وحج يرد الاول انتهى كلامه يعنى ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود الكلام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب بانه اورد السوال كما وقع بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال فلو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السوال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عنه هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والا لجعل الاقسام انواعا لما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر الخ يعنى ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث انه كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثانى قوله بخلاف الكلام الخ دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغاير للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة متشخصة لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزم ان تقولوا بانقسام الكلام

بقوله فان هذه اقسام للكلام آه فاجاب بقوله قلنا ممنوع بل الا بعبارة آه

نسخة تخصيصه صح

تعرضا لما بيان ما هنا منه

واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم فحمل البعض على الآخر يباينه من عكسه
ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل كما اذا فرضنا زيدا اعترض عليه

الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم من جعله في الازل خبرا وحاصل
الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من
حيث هو كلام مخصوص يعني هو تلك الصفة الشخصية الا انه حصل
له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به وهو لا يخرج عن كون ذلك
الشخص ثم انه يخرج من كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا
او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث انه عالم يصدق
عليه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه
بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا
والسر فيه ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته
فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات
والاضافات متباينة فلا يصدق بعض حين صدق البعض الآخر قال
الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا
يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب
ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات
التي لا تكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر
في مفهوم الكلي المقول على المختلفين بالعدد ان يكون مقولا في
جواب ما هو بمعنى انه اذا سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا
عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب
والعالم والقائم ما هم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين
في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والاستلزام الاتحاد بين كلامين
بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم الخ اي ولو سلم ان

بان فيه عزماً على الطلب واما حقيقته فلا نكر في كونها سفهاً لا ايقال يلزم منه ان لا يامرنا النبي صلى الله عليه وسلم بشيء اصلاً وانه قطع البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح المعدوم لئلا يسبق الى الوهم

الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قيل قال الفاضل الجلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفسي وانت خبير بان هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن قوله لم اعترض عليه الخ اي ان التحقيق في صورة تصور الرجل الابن وامره بشيء هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان ياتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان ياتي بعد وجوده فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لم لا يقال الخ يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ان لا يامرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان

اي في صورة تقدير الابن في

فان القران شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس والضا فيه تنبيه على الترادف وانت خبير بان المحرّر
يعني ان قوله قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام انتهى فلا ضرورة في الاول فتدبره والا يحمل الضا في
الباري يريد به اللفظ بحسب اللغة

ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف بعده الى يوم القيمة ولذا
وجب الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن
عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول الخ يعني ان خطاباته
عم الحاضرين بالقصد والصراحة والغائبين بالتبع والضمن والخطاب
للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها قوله فان القران الخ يعني ان اطلاق
لفظ القران شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء
اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقران مشتركا
بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة
والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القران الى هذا
المؤلف ان القران يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى
قوله وايضا فيه الخ اي في ذكر الكلام بعد القران تنبيه على ترادفهما
كما يقال الانسان البشر الضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل
لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقران فانه يكون متحدا
معه في المفهوم اورد لتوضيحه لا بدل له لان المط هو الحكم على القران
بانه غير مخلوق لا على كلام الله تعالى قوله وقد ثبت الكلام الخ دفع
لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظ وههنا
كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروط
وجود البعض بانتفاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام
النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن
الظ وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به الخ

عام للحاضرين بدر
القائل ان يقول ثبت للمعدوم
المتقدير بلا ريب

واما سبق الذهن من الكلام الى المعنى
فلانه لازم المتكلم ولهو صفة قائمة بالذات
الذي يعد المتكلم دون ما يتكلم به تدبر

لانه لو كان بدلا لكان هو النسبة
المقصود
بعد الكلام لا القران لان البدل
تابع مقصود بالنسبة المتبوع دون
ولا شك انه يفيد خلاف المقصود
فالتنبيه يحصل بلا ريب

دفع

يراد به الالفاظ المنطوقة يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصـ والتفصيل

اي من طرف المعتزلة ف

دفع لما يقال اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه
تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوهم الفساد اطلاقه
موقوف على اذن الشارع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع
وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف البارى بالمشتق من الاعراض المخلوقة
له تعالى بحسب اللغة بان يقال بحقه ان الله اسود وابيض ومتحرك ومتجسم
ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح
ان يقال لمن الغى الحجر الحجر الحركة فيه على ما هو راى المعتزلة ان ذلك
الشخص متحرك قوله لم يرد عليه الا يعنى الظاهر المتبادر من قوله واذا
وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة واذا وصف
بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القران يطلق
بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما
هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم
المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق
جواب المصـ على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب اخر لا جواب
المصـ لان حاصل جواب المصـ ان القران بمعنى الكلام النفسي يوصف
بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في الكتابة
والعبارة والذهن فهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار
حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد
مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل
جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي
القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله فاذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه

اي وجوده في الاعيان ووجوده في الاذهان ووجوده في العبارة ووجوده في الكتابة